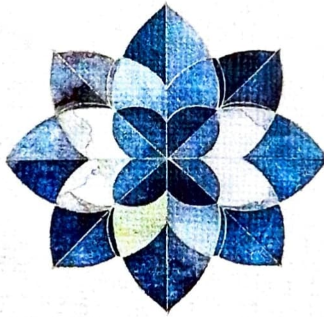
ŞEMSÜDDİN
ES-SEMERKANDÎ

Münazara Dersleri

Risale fî Adâbi'l-Bahs



TERCÜME VE ŞERH
MUHAMMED YAZICI

tin

İstanbul, 2024

Muhammed b. Eşref Semerkandî (ö. 722/1322)

Semerkant doğumludur. Hayatıyla ilgili bilgiler çok sınırlıdır. İsminde yer alan el-Hüseyni nisbesine göre "seyyid" olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının bir döneminde Mardin'de bulunduğu bilinmektedir. Kelam, Matematik, Mantık ve Münazara sahalarında temayüz etmiştir. Kelamda es-Sahâifü'l-ilahiyye, Geometride Eşkâlü't-te'sis, Mantıkta Kıstâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr, Münazarada Risale fî dâbi'l-bahs isimli eserleriyle tanınmaktadır.

Muhammed Yazıcı

1985'te İstanbul'da doğdu. İlkokuldan sonra medrese usulünde geleneksel İslami ilimler tahsili gördü. 2009 yılında medrese ve ilahiyat müfredatına alternatif olarak Dâru'l-İlim İslami İlimler Merkezi'ni kurdu. 2010 yılında İslami ilimler dergisi İlim'i çıkararak burada düzenli yazılar yazdı. 2017 yılında medrese metinlerinin dijital ortama ta- şınmasını amaçlayan e-medrese projesini geliştirdi. Hâlen bu platformlarda tefsir, siyer ve İslam siyaset düşüncesi dersleri vermekte, İlmiye Vakfı Başkanı olarak eğitim faaliyetlerini yürütmektedir. Hz. Peygamber'in Hayatı (Muhtasar Sîretü İbn Hişâm), Gazzâlî külliyatı, Modern Dünya İlmihali gibi tercüme ve telif eserleri yayımlanmıştır.

MÜNAZARA DERSLERİ

Risale fî Adâbi'l-Bahs

Şemsüddin Muhammed es-Semerkandî

Tercüme ve Şerh: Muhammed Yazıcı

tin



Tin Yayınları 4

Münazara Dersleri - Risale fî Adâbi'l-Bahs
Şemsüddin Muhammed es-Semerkandî

Tercüme ve Şerh
Muhammed Yazıcı

Editör
Melikşah Sezen

Kapak Tasarımı
Zeyd Karaaslan

Sayfa Tasarımı
Çelebi Şenel

ISBN: 978-625-98307-3-5
1. Baskı
İstanbul, Eylül 2024

Tin Yayınları
Sertifika No: 76184
Topkapı Mh. Dr. Nasır Bey Sk. No: 20A, Fatih / İstanbul
www.tinkitap.com

Baskı
Özkaracan Matbaacılık
Sertifika No: 45469
15 Temmuz Mh. Gülbahar Cd. No: 62 Bağcılar / İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Eskiler, "müsâdeme-i efkârdan bârika-i hakikat doğar" derlerdi. Bu söz, hakikatin pırıltısı fikirlerin çarpışmasıyla ortaya çıkar demekti. "Fikirlerin çarpışması" böylesi bir hayra vesile olması itibariyle güzeldir ama, o çarpışmanın ardında hayır yerine herhangi bir enkaz bırakmaması için de muhakkak kontrollü ve ihtiyatlı gerçekleşmesi gerekir. Söz konusu ihtiyatlı ve kontrollü süreç, fikirlerin inşa edilme sürecinden, bu sürecin gerek ve yeter şartlarından yani bugünkü tabirle araştırma metodolojisinden ve öğrenim sürecinden başlar, süreçte hâsıl olan tefekkürün semerelerinin erbab-ı ilmin huzuruna serildiği, nazarlarına sunulduğu âna değin devam eder.

Nazara sunulmayan, başkalarının gözünden saklanılan her düşünce aslında hakikate erişme iddiasından yoksun olduğunu ve sahibini köktenciliğe sürüklediğini ifşa eder. Nazara sunulan her düşünce ise noksanını ikmal, hatasını tashih imkânına açılmış demektir. Bu imkânın ne denli mühim bir nimet olduğunu idrak eden ulemâ, tarihten günümüze ilmi nazara vermeyi önemsemiş ve fakat fikirleri çarpıştırırken enkaza sebebiyet vermemek için de ilm-i münazara diye bir disiplin geliştirmişlerdir.

Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara olarak da anılan bu disiplin "âdâbü'l-bahs" ile araştırma, bahse değer meseleleri tespit ve öğrenmenin ilkelerini, "münâzara" kısmı ile de öğrenilen bilgilerin nazara yani tabir caizse sınamaya sokulmasının

erkânını karşılamaya çabalamıştır. Bu kazanımdan mahrum olan bir ilim yolcusunun ilmî mesaide yolu uzatacağı, bildiklerini arz ederken çamlar devireceği, kalpler kıracağı ve kaş yaparken göz çıkarabileceği bilinen bir gerçektir.

Söz konusu ihtiyacı karşılamak için mütekaddim dönemde yazılanlar kısa ve dağınık olduğu için bu ilmin sistematik bir bütün arz eden hüviyete bürünmesi müteahhir dönem âlimler elinde gerçekleşmiştir. Müteahhir dönem Mâturîdî mütekellimlerin en önemli isimlerinden Şemsüddîn es-Semerkandî'nin (ö. 722/1322) *er-Risâletü's-Semerkandiyye fî âdâbi'l-Bahs* isimli eseri bu noktada öncü bir metin olmuştur. Mütekaddim dönemin tartışma usûlü olan "cedel"den yeni ve farklı bir tartışma metodu olan "münazara"ya geçiş Semerkandî'nin mezkûr eseriyle gerçekleşmiştir.

Karşıladığı ihtiyaç ve doldurduğu boşluk sayesinde üzerine çok sayıda çalışma yapılmış temel referans metinlerden biri hâline gelmiştir. Hekim Hacı Paşa (ö. 820/1417 civarı), Hamîdüddîn eş-Şâşî (ö. 850/1446), Uluğ Bey (ö. 853/1449), Kâdı Mir Hüseyin (ö. 904/1498), Mes'ûd eş-Şirvânî (ö. 905/1500), Alâüddîn el-İsferâînî (ö. 900/1494), Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Saçaklızâde (ö. 1150/1737) gibi önemli isimlerin yazdığı şerhler vesilesiyle her dönem medrese geleneğinin alanında temel müracaat metinlerinden biri hâline gelen risalenin şerhleri üzerine de yine çok sayıda hâşiye ve ta'likât yazıldığı bilinmektedir. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn*'daki "Bu kitap, sahasının en üstünüdür" taltifi, eserin ulemâ nazarındaki kıymetini çerçeveleyen en meşhur beyanlardandır.

TEŞEKKÜR

Son olarak;

Bu kitap ilmiye vakfı bünyesinde yürütülen islami ilimler eğitim programı kapsamında yaptığımız derslerden teşekkül etti. Bu dersler kayıt altına alınıp e-medrese.com.tr sitesinde yayınlandı. Değerli kardeşim Melikşah Sezen'e özellikle teşekkür etmek isterim. Melikşah hocanın müellifimizin hayatına dair Türkçedeki tek eser olan *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı: Şemsüddîn es-Semerkandî Örneği* isimli kitabı, müellifin zihin haritasını keşfetme ve kavram dünyasını anlamada çok yardımcı oldu. Kitaplaşma sürecinde hem bu eserden hem de yazarı Melikşah Sezen kardeşimden çok istifade ettim. Allah sâyini meşkûr etsin. Ayrıca kitaplaşma sürecinde nüsha karşılaştırmaları yaparak bana yardımcı olan kardeşim Emre Yazıcı'ya, derslerin icrası başta olmak üzere tüm işleyişi kusursuz yürüten İlmiye Vakfı Başkanı değerli talebem Ahmet Karagöz'e çok teşekkür ederim. Bu acizi bu kadar müstesna yoldaşlarla pâyelendiren Allah'a hamd ederim.

Allah'tan tamamen onun bir lütfu olarak, kendimizi içinde bulduğumuz İslam'a hizmet ameliyesinin eyleme dökülmüş hali olan İlmiye Vakfı / Darulilim İslami İlimler merkezinde yaptığımız ve hala devam eden dersleri ebedi kurtuluşumuza vesile kılmasını niyaz ederim.

Muhammed Yazıcı
Eyüpsultan
15 Ağustos 2024

GİRİŞ

Elinizdeki kitapçık "Münazara usulü", "Tartışma usulü" gibi isimlerle dilimize aktarılan, özgün adı "Âdâbü'l-bahs ve'l-münazara" (Bahis ve münazara âdâbı) olan bir disipline aittir. Bahis sözlükte araştırma anlamına gelmekle beraber buradaki net karşılığı münazaradır. Âdâb terimi de yordam ve yöntem anlamına gelir. Bu itibarla disiplinin özgün adı, "münazara yöntemi" veya aynı anlama gelen ve günümüzde daha yaygın olan "münazara usulü" anlamındadır.

Münazara, doğruyu ortaya çıkarmak için bir konuda karşılıklı düşünmek, akıl yürütmek anlamına gelir[1]. Daha net ifadesiyle münazara, amacı doğruyu bulmak olan tartışmadır. Cedel ya da mücadele, doğruyu ortaya çıkarmak yerine muhatabı köşeye sıkıştırmak amacıyla çekişmek, didişmek olarak tanımlanır.[2] Amaç bakımından ayrışsalar da münazara disiplininin cedel disiplininden evrilerek ortaya çıktığı tarihi bir realitedir. Cedel kelam ve fıkıh ekollerinin tartışmalarına ilişkin bir disiplin olarak gelişmiştir. Bu tartışmalarda kişilerin neredeyse kimlikleriyle bütünleşmiş mezhepleri tartışmadaki tutumlarını etkilediğinden cedelî tartışmalarda taraflar muarızı haksız çıkarmaya, kendi mezhebinin haklılığını kanıtlamaya güdümlenmiş durumdadır. Âdâbü'l-bahs ve münazara usulü disiplini, muhtevasını kelam ve fıkıhtan boşaltarak bir bakıma

1 İsamüddin Ahmed Taşköprîzâde, Risaletü'l-âdâb fi ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münazara, thk. Hayif en-Nebhân, Kuveyt, 2012, s. 26.

2 Abdurreşid Congörî el-Hindî, Şerhu'r-reşîdiyye ale'ş-şerîfiyye, Mektebetü'l-iman 2006, s. 16.

mezhepler arası gerilimin de dışına çıkmış, bu vesileyle amacını mezheplerden bağımsız doğru ve hakikat istikametinde belirlemiştir.

Münazara usulü disiplininin hedefi doğruyu ortaya çıkarmaya dönük bir tartışma kuramı ortaya koymaktır. Kuram tartışan tarafların manipülasyonuna izin vermeyecek net sınırlar belirlemek amacıyla tartışan tarafları iddia (muallil) ve itiraz (sâil) mevkilerine yerleştirir. Temele mantığın çelişmezlik kuralını koyarak iddia ve itirazın birbiriyle hangi durumlarda çelişebileceğini, dolayısıyla hangi itirazların iddia sahibine yöneltilip hangi itirazların yöneltilemeyeceğini belirler. Bunun gibi hangi cevapların itiraza karşılık gelip gelmeyeceğini de tayin eder. Nitekim münazara usulünün bir adının "tevcih sanatı"[3] (sınâat-ı tevcih) olması da[4] bunu teyit etmektedir. Bu doğrultuda hem iddia sahibine hem itiraz sahibine belli hak ve ödevler belirlenir ve tarafların laf kalabalığı ve retorik marifetiyle birbirlerine üstünlük kurmalarının önüne geçilir. Bu da tartışmanın fikirlere odaklanmasına, itiraz ve cevaplarla fikirlerin ne kadar altı dolu ve ne kadar tutarlı olduğunun ortaya çıkartılmasına katkı sağlar. Bu sayede altı dolu olmayan iddialar elendiği gibi boş ve anlamsız itirazlar da elenir. Bu durum dinleme, anlama ve sözlerini tartarak konuşma duyarlığının gelişmesine olumlu etki eder.

Cedel ve Âdâbü'l-bahs disiplinlerinin kısa tarihi ve literatürü

Âdâbü'l-bahs disiplininin cedel geleneği içinde doğup geliştiğine dikkat çekmiştik. Bu itibarla Âdâbü'l-bahs'ın tarihi cedelin tarihiyle başlar. Düşünce tarihimizde cedelle karşılaşmamız iki şekildedir. İlk olarak, klasik mantıkta beş sanat adı altında incelenen argüman türlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Klasik mantıktaki tanımına göre cedel, meşhur ya da müsellem öncülere dayalı argümandır.[5] Bunun daha geniş ve ayrıntılı hali Aristoteles'in Mantık (Organon) külliyyatı içinde yer alan Topiklerdir. Topikler Arapça

3 Tevcih, yöneltmek anlamına gelir. İtirazın geçerli olması, hedefini bulacak biçimde yöneltilmesine bağlıdır. Bu da belirttiğimiz gibi itirazın iddiayla çelişmesi, itirazın geçerli olması halinde iddianın geçerliliğini yitirmesiyle mümkündür.

4 Ali Rıza Ardahânî, Mi'yâru'l-münazara, Mahmut bey Matbaası, İstanbul, 1889, s. 6.

5 Esîruddin el-Ebherî, İsâgôcî, Âsitâne, s. 8.

mantık kitaplarına "cedel" adıyla aktarılmıştır. Aristoteles'in Topikler'inin müstakil olarak ilk kez Ebû Osman ed-Dimeşkî (ö. 920) tarafından Arapçaya çevrildiğini, daha sonra Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve erken dönem mantıkçıları tarafından cedel başlığı altında mantık külliyatı içinde incelendiğini kaydetmek gerekir. Burada cedel, herhangi bir İslami disiplinle alakalı olmayan, Aristoteles tarafından sistemleştirilmiş hem bir argüman hem bir eleştiri ve tartışma kuramıdır. Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (ö. 1302) mantıkçıların cedelinin yerini (fakihlerin) hilaf ilminin aldığını belirtir.[6]

İkinci olarak cedel, belli İslamî disiplinlerin problemleriyle ilgili tartışma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikinci kullanımına ulaşabildiğimiz ilk örnek İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 910) Kitabü edebi'l-cedel adlı eseridir. Bir diğer örnek Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin (ö. 931) Kitabü'l-cedel ve âdâbi ehlihi ve tashihi ilelihi eseridir. Yazarlarının formasyonuna ve başka bazı işaretlere bakılırsa cedel, bu iki kitapta kelam konularına ilişkin bir tartışma metodu olarak incelenmektedir.[7]

Cedelin kelam konularından sonra fıkıh konularında da uygulandığı ve bu alanda da cedel kitapları yazıldığı görülmektedir. Nitekim bu sahada Ebu Ali Hasan b. Kasım et-Taberî'nin (ö. 961) el-Cedel ve Şerhu'l-cedel, İbnü'l-Kâs'ın (ö. 946) Edebü'l-cedel, Ebu'l-Hüseyin Hasan b. Ahmed ed-Dârekî'nin (ö. 375) el-Medhal fi'l-cedel vb. birçok eser literatüre geçmiştir. Zamanla Cedel disiplini daha çok fıkıh ve usul-i fıkıh konularının yoğunlaştığı bir muhteva kazanarak usul-i fıkıh gibi fıkhın alt disiplini halini almıştır. Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin (ö. 1081) el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc, Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 1083) el-Maûne fi'l-cedel ve el-Mulahhas fi'l-cedel, Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö. 1085) el-Kâfiye fi'l-cedel ve daha sonra kaleme alınan birçok kitap fıkıh ve fıkıh usulüyle ilişkili cedel literatürünü zenginleştirmiştir. Burada cedel müslüman alimlerin kendi disiplinlerine uyarladığı bir tartışma yöntemidir.

---

6 Şemsüddin es-Semerkandî, Kıstâsu'l-efkâr, ed. Ferruh Özpilavcı, çev. Necmeddin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 501.

7 Şükrü Özen, İlm-i Hilaf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü'n-nazar, Makâlât, 1999/2, s. 172.

Cedel terimi hem fıkıh hem kelam tartışmalarını kapsamına almasına karşı sadece fıkıh tartışmalarına has bir terim olarak "hilâf" terimi de bulunmaktadır. Fıkıh tartışmaları cedel başlığı altında[8] incelendiği gibi hilaf başlığı altında da incelenmektedir.[9]

Cedel literatürü içinde Hanefî fakihlerden Rukneddin Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Amîdî (ö. 1218) tarafından kaleme alınan el-İrşâd adlı eser diğerlerinden farklılık arz etmektedir. el-Amîdî bu eserinde cedeli, kendinden öncekilerden farklı olarak sadece fıkıh problemleriyle sınırlı olmayan ve bütün ilimlere uygulanabilen bir yöntem olarak tasarlamaktadır. Nitekim el-Amîdî'nin bu eserine nisbetle cedel disiplininde "Amîdî yöntemi" olarak bilinen bir yönteme kaynaklarda atıf yapılması da bunu doğrulamaktadır.[10]

Bu durum aynı zamanda cedel disiplinin kelamla başlayıp fıkıhla devam eden seyrinin fıkıhtan ayrışıp soyutlaşarak bağımsızlaştığını göstermektedir. Bu gelişme daha sonra elinizdeki kitabın yazarı olan Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin konuyla ilgili eserleri sayesinde "Âdâbü'l-bahs" literatürünün doğuşuyla sonuçlanmaktadır.[11] Semerkandî'nin bu konuda biri Kıstâsü'l-efkâr isimli mantık kitabının sonunda yer alan, diğeri müstakil Risaletü'l-âdâb (Risale fî âdâbi'l-bahs) diye bilinen iki eseri bulunmaktadır.[12]

Âdâb-ı Semerkandî'nin literatürdeki yeri

Semerkandî'nin Kıstasü'l-efkâr adlı kitabının ilgili bölümündeki ifadelerine göre Âdâbü'l-bahs disiplinin kurallarını ilk defa bir kitapta toplayan kişi kendisidir. Elinizdeki kitabın giriş kısmında da göreceğiniz üzere Semerkandî, Âdâbü'l-bahs konularının, kendinden önce muhakkik alimler tarafından

8 Bunlar genellikle Şâfiî, Malikî ve Hanbelî ekollere ait kitaplardır.
9 Saçaklızade fakihlerin tasarrufta bulunduğu cedel ilmine, "hilaf ilmi" adı verildiğini kaydeder. Bkz., Saçaklızade, Tertîbü'l-ulûm, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrtu, 1988, s. 143. Şafiî ve Malikî fukahanın cedel kitapları nazarı dikkate alınırsa buradaki fakihlerden (fukahâ) Hanefi fakihler kastedilmiş olabilir.
10 Şükrü Özen, s. 174.
11 el-Amîdî'nin eserine ulaşıp inceleme fırsatımız olmadığından Semerkandî'nin eseriyle karşılaştırma imkanımız bulunmamaktadır. Bu itibarla Semerkandî'nin Âdâbü'l-bahs disiplinini ilk tedvin eden kişi olduğu yönündeki -biraz sonra göreceğimiz- kendi ifadelerini esas almak durumdayız.
12 Semerkandî'nin Şerhu âdâbi'l-bahs adıyla bir kitabına daha atıf yapılmaktadır. Ancak mevcut literatürde mütedavil olmadığından sadece elimizdeki iki eserine dikkat çekilmiştir.

bilindiğini ve kitaplarda dağınık biçimde işlendiğini ama ilk olarak kendisi tarafından bir araya getirildiğini ifade etmektedir. Semerkandî'nin bu ifadeleri Âdâbü'l-bahs diye bilinen tartışma usulü disiplinin kendinden önceki cedel ve hilaf disiplinlerinden farklı olduğunu göstermektedir. Bu fark büyük oranda muhtevayla ilgilidir. Cedel disiplininin muhtevası kelam ve fıkıh konuları, hilaf disiplininin muhtevası fıkıh konularından oluşmaktadır. İlgili disiplinler muhtevalarına aldıkları disipline mal olmuş, ilgili disiplinin tartışma metoduna dönüşmüştür. Oysa Âdâbü'l-bahs herhangi bir disipline bağlı olmayan muhtevasıyla bağımsız bir disiplindir. Bir diğer fark, cedel ve münazara arasındaki amaç farkıdır. Anılan terimleri tanımlayan kitaplarda münazaranın amacı doğruyu ortaya çıkarmak, cedel ve mücadelenin amacı kendini haklı, muarızı haksız çıkarmak olarak belirlenmektedir.[13] Ayrıca Âdâbü'l-bahs'e göre cedel disiplininin konuları daha yoğun ve daha informeldir. Cedelde tartışmanın sadece formu değil, içeriği de büyük oranda muhtevaya hakim vaziyettedir. Usul-i fıkıhtaki deliler ve kıyas konusunun detayları Cedel disiplininin muhtevasında ağırlıklı yer işgal eder. Âdâbü'l-bahs ise muhtevası itibarıyla hem daha sade hem daha formel görünüm arz eder. Delillerin türleri, içerikleri hele ki usul-i fıkıh perspektifi ve bu disiplinin konuları muhtevada yer almaz.

Semerkandî'nin ifadeleri esas alındığında Âdâbü'l-bahs literatürünün ilk onun eserleriyle başladığı ileri sürülebilir. Nitekim Semerkandî'nin Âdâbü'l-bahs literatüründeki etkisi bunu teyit etmektedir. Özellikle elinizde bulunan risale hem müstakil olması hem kısa olması sebebiyle literatürde daha etkili olmuştur. Risale üzerine doğrudan şerh-haşiye çalışmaları yanında risalenin muhtevasını baz alan ayrı kitaplar da zengin bir literatür oluşturmuştur.

Semerkandî'nin Âdâbü'l-bahs risalesi üzerine yapılan şerh çalışmaları içinde Kemaleddin Mesud Şirvânî'nin (ö. 1499) şerhinin önemli bir yeri vardır. Zamanla metni gölgede bırakan ve "Âdâb-ı Rûmî" diye anılan bu şerh üzerine birçok haşiye yazılmıştır. Celaleddin ed-Devvânî'nin (ö. 1502) haşiyesi, Fazıl İmâdüddin Yahya el-Kâşî'nin (X. asır) zor ve karışık olduğundan "Kara haşiye" diye şöhret bulan haşiyesi yanında Şemsu'ddi'n Ahmed Ru'mi' Dinkoz

13 Abdurreşid Congôrî el-Hindî, *Şerhu'r-reşîdiyye ale'ş-şerîfiyye*, s. 16.

(ö. 1465), Musannifek Alâeddin Ali Bistâmî (ö. 1470), Mîr Ebu'l-Feth Muhammed el-Erdebîlî (ö. 1470), Şah Hüseyin el-Acemî (ö. 1512) ve daha sonraki dönemlerde Muhammed b. Humeyd b. Mustafa el-Kefevî (ö. 1754) gibi onlarca ismin haşiyesi örnekler arasındadır.

Şirvânî'nin şerhi dışında "Fahr-ı Horasan" diye tanınan Alaüddin Muhammed el-Bihişti el-İsferâînî'nin (ö. 1348) "el-Meâb fî şerhi'l-âdâb" adlı şerhi, Allâme eş-Şâşî (?) ve Kutbeddin Muhammed el-Keylânî'nin (ö. 1486) şerhleri de ayrıca kayda geçen şerhler arasındadır.

Semerkandî'nin Âdâb risalesi üzerine burada özellikle anılması gereken şerhlerden biri de Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 1520) Fethu'l-Vehhâb bi şerhi'l-Âdâb adlı şerhidir. Bizim de sıkça yararlandığımız bu şerh Şemseddin Muhammed ed-Disûkî'nin (ö. 1815) haşiyesiyle birlikte Ezher hocalarından Dr. Arafa Abdurrahman en-Nâdî'nin tahkikli neşriyle basılmıştır.

Semerkandî'nin elinizdeki Âdâb risalesi hem Âdâbü'l-bahs disiplinin kurucu metni olması hem doğrudan ya da dolaylı biçimde kendisini esas alan telif, şerh ve haşiye çalışmaları sebebiyle Münazara ve tartışma usulü geleneğinin köşe taşı metinlerinden olmuştur.

Elinizdeki çalışma anılan risalenin hem tercüme hem şerhi niteliğini taşımaktadır. Çalışmanın hedefi, eseri Türkçe münazara usulü literatürüne kazandırmak yanında gerek dipnotlar gerek her bölümün altına eklenen açıklamalarla, Semerkandî'nin gelenekten süzüp derlediği münazara teorisinin anlaşılmasına katkı sunmaktır.

Risale fî Adâbi'l-Bahs

Tercüme ve Şerh

1. Ders - Ana Çerçeve

Ana Metin

بسم الله الرحمن الرحيم

المنة علينا لواهب العقل. هذه رسالة في آداب البحث، يحتاج إليها كل متعلم؛ لتكون حافظة له في البحث من الضلالة، وتسهل عليه طريق الفهم والتفهيم، وهي وإن كانت متداولة بين المحققين، لكنها ما كانت منظومة في سِلك، ولا مجموعةً في عِقْد: أردتُ نظم منثورها، وجمع مأثورها، تحفةً للأخ العزيز، ملك الصدور والأعيان، شرف الأماثل والأقران، نجم الملة والدين: عبد الرحمن - أدام الله تعالى بركته-، فالتمستُ إلهام الصواب من الحكيم الوهاب.

وهي مرتَّبة على ثلاثة فصول: الفصل الأول: في التعريفات، الفصل الثاني: في ترتيب البحث، الفصل الثالث: في المسائل التي اخترعتُها.

Tercüme

Bize aklı bağışlayan Yaratıcı'ya minnet boynumuzun borcudur.

Bu eser, tartışmada yolunu şaşırmaktan koruması ve anlama ve anlatma yolunu kolaylaştırması için her öğrencinin ihtiyacı olan münazara yöntemi hakkında bir risaledir.[14]

Münazara yöntemine dair bilgiler tahkik ehli[15] arasında elden ele dolaşıyor olsa da bir ipte dizilmiş, bir bağda toplanmış halde değildi. Meliku's-sudûr ve'l-a'yân, şerefü'l-emâsili ve'l-akrân[16], aziz kardeş Necmeddin Abdurrahman'a[17] (Allah onun bereketi daim eylesin!) Armağan olmak üzere bu alanın dağınık bilgilerini düzenlemek, günümüze kadar aktarılagelen kurallarını derlemek istedim. Çok bağışlayan hikmetli Yaratıcı'dan doğruyu ilham etmesini niyaz ederim.

Elinizdeki risale üç bölüm halinde düzenlenmiştir: İlk bölüm, temel münazara terimlerinin tanımları hakkındadır. İkinci

---

15 Tahkîk, şeylerin öz ve hakikatine nüfuz etmek adına onları araştırmak, soruşturmak anlamına gelir. Tahkik ehli (muhakkik) okuduğu ya da duyduğu bilgi ve iddiaların aslını araştıran, doğruluklarını sorgulayıp işin özüne ulaşmaya çalışan araştırmacı kimselerdir. Burada çeşitli disiplinlerde karşıt görüşleri çatıştırarak doğrusunu araştıran alimler kast edilmektedir. Görüşlerin çatıştırılması gelişi güzel olmayacağına göre sözü edilen alimler nezdinde geçerli bir tartışma yönteminin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki mantık ve felsefe geleneği içinde olmasa da fıkıh geleneklerinde tartışma yöntemine dair daha önce yazılı eserlerin bulunduğunu biliyoruz. Bu açıdan Semerkandî'nin özellikle mantık ve felsefe geleneğine uygun münazara yöntemini kast ettiğini varsaymak gerekir.

16 Sudûr, "sadr" kelimesinin çoğuludur, ülkenin başı ve yöneticileri anlamındadır. A'yân, şehir ve kasabalarda çeşitli imtiyazlara sahip olan itibar ve nüfuz sahibi kimselerdir. Melikü's-sudûr ve'l-a'yân, yerel ve merkezi yöneticilerin hükümdarı anlamında kullanılan bir lakaptır. Emâsil ve akrân, emsâl, yakın, eş, birbirine denk yaş ve sınıfta bulunanlar anlamına gelir. Şerefü'l-emâsili ve'l-akrân, emsâl ve akrânının şerefi veya emsâl ve akrânı arasında en değerli anlamındadır. Bu ve ardından gelen "aziz kardeş" ifadesinden anlaşıldığına göre kitabın kendisine ithaf edildiği Necmettin Abdurrahman, yazar Semerkandî'yle arasında sıkı ilişkisi bulunan bir yöneticidir.

17 Mevcut kaynaklarda Semerkandî'nin hayatı hakkındaki bilgiler çok kısıtlı olduğundan Necmettin Abdurrahman'ın tam olarak kim olduğunu ve hangi yöneticiye karşılık geldiğini tespit edemedik.

bölüm, münazaranın işleyiş düzeni hakkındadır. Üçüncü bölüm, kendim ortaya attığım bazı meseleler hakkındadır.

Açıklama

Semerkandî'nin ön sözde kullandığı ifadelere göre elinizdeki metin ilim tahsili yapan başta öğrencilere, sonra bu yolda olanlara iki amaçla hazırlanmış görünüyor. Birincisi, tartışmada doğru bir yol takip etmelerini sağlamaktır. Tartışma yöntemini bilmeyenler tartışmanın akışı içinde neyi savunduklarını ve neye karşı çıktıklarını unutacak kadar konudan sapar, tartışmanın amacından uzaklaşırlar. Bu hem emek hem zaman israfıdır. Dolayısıyla ilim tahsiliyle uğraşanların en başta tartışma yöntemini öğrenmeleri gerekir. İkincisi, anlama ve anlatma konusundaki zorlukları aşmaktır. Birçok tartışmanın yanlış anlamadan kaynaklandığını tartışmanın ilerleyen aşamaları göstermektedir. Yanlış anlama konusunda tek sorumluluk anlayan kimseye ait değildir; zaman zaman anlatan kimsenin dil ve üslubu da yanlış anlamayı tetiklemektedir. Dolayısıyla insanların anlaşmalarının önünde yanlış anlamak gibi yanlış anlatmak engeli de vardır. Bu kitap tartışma yöntemini öğreterek doğru anlama ve doğru ifade etme konusunda işimizi kolaylaştırmayı hedeflemektedir.

Semerkandî'nin üzerinde durulması gereken bir başka ifadesi, münazara yönteminin (âdâbü'l-bahs) derli toplu biçimde

4 Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî

kitaplaşması konusundaki tespitidir. Metindeki ifadelere göre Semerkandî'nin bu kitabı yazdığı döneme kadar münazara yöntemine dair derli toplu bir eser olmadığı anlaşılmaktadır. Burada okuyucunun aklına haklı olarak fıkıh ve kelam geleneklerindeki Cedel ve Hilaf disiplinleri gelebilir. Tartışma yöntemini konu edinen bu disiplinlerin Semerkandî'nden çok önce başlı başına telif edilerek literatüre geçtikleri bilinmektedir. Nitekim Semerkandî Kıstâsü'l-efkâr adlı mantık kitabının münazara yöntemine ayırdığı bölümün başında mantıktaki cedel teorisinin yerini Fıkıhtaki hilaf teorisinin aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu durum Semerkandî'nin bilgisi dışında değildir. Hatta bilgisi dışında olmadığı gibi onun münazara yöntemini başlı başına bir disiplin olarak ortaya koymasının sebebi de bu durumdur. İlgili bölümde Semerkandî sözlerini şöyle tamamlar: "Bunun için burada cedel yerine bahs âdâbı, düzeni ve sözün yöneltilmesi ve düzenlenmesi hakkında bir kanun ortaya koydum. Mantık düşünme konusunda neyse burada ortaya koyduğum bahis ve münazara adabı da sözlü ve yazılı anlatımı (takrir ve tahrir) koruma konusunda odur."[18] Bu gösteriyor ki Âdâbü'l-bahs denen münazara yöntemi kelam ve fıkıhtaki cedelden de ayrıca fıkıhtaki hilaftan da farklı bir alandır. Bunlar arasındaki farklılık, muhtemelen münazara yönteminin, herhangi bir disiplinin aksiyomatik sisteminden

18 Semerkandî, Kıstâsu'l-efkâr, s. 501.

bağımsız olarak saf mantıktaki tanım ve kıyas formlarını tartışmaya uyarlayan soyut ve bağımsız bir tartışma disiplini olmasıyla ilgilidir. Nitekim Semerkandî'nin münazara yöntemini Kıstasü'l-efkâr adlı mantık kitabına bir ek olarak ilave etmesi de bunu teyit etmektedir.

Bu anlamda Semerkandî'nin ifadelerine göre münazara yöntemini ilk defa derleyip bir metin olarak literatüre kazandıran (müdevvin) kendisidir.

Risalenin muhteva planı

Semerkandî'nin de belirttiği gibi risale üç bölümden oluşur. İlk bölüm genel olarak münazara terimlerinin tanıtımının yapıldığı bölümdür. Klasik disiplinlerde mebâdî (ilkeler-temel bilgiler) olarak adlandırılan bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde temel kavramların tanım ve bölümlemeleri yer alır. Bunlara kavramsal ilkeler (mebâdi-i tasavvuriyye) adı verilir. Ayrıca ilgili disiplinin temel önermeleri de (aksiyomlar) bu bölümde açıklanır ki buna da önermesel ilkeler (mebâdi-i tasdîkiyye) adı verilir. Semerkandî birinci bölümü kavramsal ilkelere ayırmış görünüyor. Bu bölümde münazara terminolojisinin en temel kavramları olan delil, emare, illet, rükün, şart, ta'lîl, münâkaza (men), muâraza ve nakz vb. terimlerin kısa kısa açıklamaları yer almaktadır. Bu terimleri ilk bölümde öğrenen okuyucu, bir sonraki bölümde bunların uygulamalarıyla karşılaştığında konuya yabancılık çekmeyecektir.

Kitabın ikinci bölümü, münazaranın nasıl başlayıp nasıl ilerlediği ve son olarak nasıl neticelendiğiyle ilgili uygun bir münazara planı sunmaktadır. Münazara disiplinin gövdesini oluşturan bölüm burasıdır. İlk bölümde kabaca tanımları verilen terimler bu bölümde verilen münazara planı içinde yerlerini alırlar. Münazara planının önemi, münazarada hangi itirazın nerede geçerli olduğu, nerede geçersiz olduğu konusunda ortaya çıkar. Münazaranın sağlıklı işleyişi için konu düzeni önemlidir. Sırası gelmeden yapılan itirazlar konuyu ana mecrasından saptırarak iddianın sağlıklı biçimde değerlendirilme olanağını ortadan kaldırabilir.

Üçüncü bölüm, ilk iki bölümün bir çeşit uygulamasını oluşturmaktadır. Burada Semerkandî kendi tasarladığı örnek münazaralarla teoriyi pratiğe taşımaktadır. Bu bölümdeki münazaraların konuları felsefe, kelam ve fıkıhtan seçilerek münazara teorisine farklı disiplinlerden uygulamalar sunulmaktadır.

2. Ders - Münazara ve Cedel

Ana Metin

الفصل الأول: في التعريفات

المناظرة: هي النظرُ بالبصيرة من الجانبيْن في النسبة بين الشيئيْن إظهاراً للصواب.

Tercüme

Birinci bölüm

Temel münazara terimlerinin tanımları

Münazara, iki şey arasındaki nisbete dair doğruyu ortaya çıkarmak için iki tarafın basiretle gerçekleştirdiği bir nazardır.

Açıklama

Münazara ve Cedel

Birinci bölümün temel münazara terimlerinin tanımlarına ayrıldığını belirtmiştik. Bu terimlerin başında münazara teriminin kendisi gelmektedir.

Münazara, "n-z-r" kökünden türeyen ve karşılıklı bakmak, düşünmek anlamına gelen bir sözcüktür. Nazar kelimesi de tıpkı "ru'yet" kelimesi gibi hem baş gözüyle bakmak, hem akıl

gözüyle bakmak, yani düşünmek anlamına gelir. Burada terimin nazar yerine işteşlik kalıbı olan münazara formunda gelmesi, ona ortaklık anlamı katmaktadır. Böylece kelime, bir kişinin kendi kendine düşünmesi yerine, iki ya da daha çok kişinin aynı konu üzerine ortaklaşa düşünmesi, birlikte akıl yürütmesi anlamı kazanır.

Münazara teriminin Türkçe karşılığı olarak kullanılan "tartışma" sözcüğü de "çekmek" anlamına gelen "tart" kökünden karşılıklılık ifade eden bir kalıba sahiptir ve beraber çekmek, çekişmek anlamına gelir. Şu var ki aradaki fark, tartışma teriminde paylaşılamayan, tarafların kendilerine çekip durduğu bir şeyin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tartışma sözcüğü daha kavgacı bir çağrışıma sahiptir. Nitekim Türkçede de kelime hep bir çekişme ve didişme çağrışımı yapmaktadır. Oysa münazara bakmak, düşünmek kökünden geldiği için biraz daha sükûnet ve hassasiyet ihsas etmekte, didişmeden çok müzakere ve mütalaa çağrışımı taşımaktadır. Bu itibarla aslında tartışma sözcüğünün Arapçadaki tam karşılığının "cedel" ve "mücadele" olması daha uygun görünmektedir. Nitekim münazara terminolojisinde münazarada amacın doğruyu ortaya çıkarmak olduğunun altı çizilirken cedel/mücadele, doğruyu ortaya çıkarmak yerine muhatabı köşeye

sıkıştırmak amacıyla çekişmek, didişmek (münazaa[19]) olarak tanımlanır.[20]

Ne var ki "tartışma" sözcüğü dışında "münazara" terimini karşılayacak yaygın bir kelime bulunmadığından "münazara usulü", çaresiz "tartışma usulü" olarak çevrilmektedir. Dolayısıyla münazara usulü bağlamında "tartışma" sözcüğünü kökenindeki "çekişme" eyleminden yalıtık olarak düşünmek gerekir. Cedel anlamında tartışmayı da daha çok "eristik tartışma" veya "eristik diyalektik" gibi didişim bildiren "eristik" sözcüğüyle birlikte kullanmak bir çözüm olabilir.

Münazara teriminin tanımında kullanılan bazı ifadelere açıklık getirmek gerekir. Bunlardan ilki tanımda yer alan "doğruyu ortaya çıkarmak" ifadesidir. Münazaranın amacına dikkat çeken bu ifade münazaranın cedelden ayrıldığı noktaya parmak basmaktadır. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi cedelde amaç doğruyu ortaya çıkarmak değil, karşı tarafı köşeye sıkıştırmak, kendini haklı çıkarmaktır. Oysa münazarada sorun kim haklı kim haksız meselesine indirgenmeksizin doğrunun ortaya çıkartılması hedeflenir. Tabi ki münazarada da doğrunun ortaya çıkartılması, dolaylı olarak yanlış görüşü savunan

19 Münazaa teriminin de "karşılıklı çekmek, çekişmek" anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa mücadele/cedel ve tartışma kelimeleri arasındaki uyum daha iyi anlaşılır.

20 Abdurreşid Conğôrî el-Hindî, Şerhu'r-reşîdiyye aleş-şerîfiyye, s. 16.

kişinin köşeye sıkışmasıyla sonuçlanacak, keza doğru görüşü savunan kimse sonuçta haklı çıkacaktır.

Ancak münazarada birincil amaç kişinin kendisini haklı çıkarması, rakibini haksız çıkarması değildir. Birincil amaç kendisinden de karşı taraftan da bağımsız olarak konunun aydınlatılması, ama kendisinin ama rakibinin ağzından doğrunun ortaya konulmasıdır.

Tanımda üzerinde durulması gereken ikinci husus, Semerkandî'nin düştüğü "basiret" kaydıdır. Münazara teriminin "bakmak" anlamına gelen "n-z-r" kökünden geldiğini belirtmiştik. Semerkandî "basiretle gerçekleştirilen bir nazar" diyerek buradaki bakmanın baş gözüyle değil, akıl gözüyle olduğuna, diğer bir ifadeyle "düşünmek" anlamına geldiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla burada kabaca münazaranın özde iki tarafın karşılıklı düşünmesi" anlamına geldiği belirtilmektedir. Ancak biraz daha incelikli düşündüğümüzde basiret sözcüğünün burada münazaranın bilinçli bir etkinlik olduğunu bize hatırlattığını söylemek de mümkündür. Münazara, bir bilim dalının konusu olması bakımından gelişigüzel ve körü körüne icra edilecek bir eylem değildir. Münazara insanların keyfince veya işine gelmediği için birtakım görüşlere itiraz ettiği ve itirazının arkasında durmak adına çekişip durduğu boş ve yıpratıcı bir tartışma değildir. Herhangi bir amacı olmayan körü

körüne tartışmalara gelenekte "mükâbere" adı verilir.[21] Münazaranın basiretli bir faaliyet olması için önce tarafların birbirlerinin görüşlerini anlamaları, sonra görüşlerinde itirazı hak eden bir noktanın olduğuna kanaat getirmeleri gerekir. Buna kanaat getirildiği takdirde de itirazın bilinçli biçimde yapılması, itirazı hak etmeyen tarafları da kapsayan toptancı eleştirilerden sakınılması gerekir. Tanımdaki basiret kaydının tüm bu aşamaları kapsadığı düşünülebilir.

Tanımda açıklanması gereken üçüncü husus, iki taraf ve iki tarafın hakkında tartıştıkları "iki şey arasındaki nisbet"tir. İki taraf, tartışmanın taraflarıdır. Taraflardan biri iddia sahibi (muallil), diğeri itiraz sahibi olan (sâil) kişidir. Tartışma genel olarak bir iddia ve iddiaya yönelik itiraz şeklinde iki konum belirler. Tartışma usulünde her iki konumun da kendine göre hak ve sorumlulukları vardır. İlerleyen sayfalarda bunlar ayrıntılı biçimde anlatılacaktır.

Tarafların hakkında tartıştığı "iki şey arasındaki nisbete" gelince bu, önermede yargıya konu olan bağdır (nisbet-i hükmiyye)[22]. Bu bağ yüklemli önermelerde (hamliyye) yüklemin konuya yüklenmesiyle ilgilidir. Sözgelimi tartışma "evren başlangıçlıdır" önermesinde yüklem mevkiinde olan "başlangıçlı" kelimesinin, konu mevkiinde olan "evren" kelimesine yüklen-

21 A.g.e., s. 16.

22 Zekeriyya el-Ensarî, Fethu'l-vehhâb bi şerhi'l-âdâb, thk. Arafe Abdurrahman Ahmed en-Nâdî, Kuveyt, 2014, s. 236.

mesi (haml) üzerine olabilir. Bir filozof evrenin başlangıçlı değil ezeli olduğunu savunuyorsa burada yüklemeyi kabul etmeyecek, yüklemenin konudan değillenmesi yönünde konum alacaktır. Buna karşılık kelamcı evrenin başlangıçlı olduğunu düşündüğü için yüklemeyi kabul edecek, yüklemin konuya evetlenmesi yönünde konum alacaktır. Bir diğer ifadeyle kelamcı evrenin başlangıçlılığı lehine, filozofsa evrenin başlangıçlılığı aleyhine akıl yürütecektir. Böylece anılan önermede tartışma, iki şey arasındaki nisbete, başka bir ifadeyle başlangıçlı ile evren terimleri arasındaki bağa, yani bu bağın evetlenmesi ya da değillenmesine ilişkin olacaktır.

Sözünü ettiğimiz bağ şartlı önermelerde farklı bir mahiyet kazanır. Bitişik şartlı önermelerde bağ ön bileşenle art bileşen arasındaki bitişikliktir (ittisâl). Sözgelimi "eğer evren değişkense başlangıçlıdır" önermesi bir bitişik şartlı önermedir. Tartışmanın bu önerme üzerinde cereyan ettiğini varsayacak olursak münazara teriminin tanımında geçen "iki şey arasındaki nisbet" bu örnekte ön bileşen mevkiinde olan "evren değişkense" ifadesiyle art bileşen mevkiinde bulunan "başlangıçlıdır" ifadesi arasındaki ilişkidir. Önermenin bu iki şey arasında kurduğu ilişki sebep sonuç ilişkisidir (lazım-melzûm). Burada evrenin değişkenliğinin evrenin başlangıçlılığının sebebi (melzûm), evrenin başlangıçlılığının da evrenin değişkenliğinin sonucu (lâzım) kılındığı bir ilişki biçimi söz konusudur ki buna klasik mantıkta "bitişiklik" (ittisal) denir. Tartışmada sözgelimi

filozof bu ilişkiyi değilleme, kelamcıysa evetleme taraftarıdır. Filozof evrenin değişkenliğinden onun başlangıçlı olduğu sonucu çıkmayacağını, kelamcıysa böyle bir sonucun çıkacağını savunmaktadır. Dolayısıyla iki tarafın karşılıklı biçimde üzerinde düşündüğü şey bu iki ifade/hüküm[23] (evrenin değişkenliği ve evrenin başlangıçlılığı) arasındaki sebep-sonuç bağı olmaktadır. Filozof bu bağı değilleme yönünde, kelamcı evetleme yönünde konum alır.

Sözü edilen bağ ayrık şartlı önermelerde bileşenler arasındaki ayrıklığa (karşıtlık) ilişkindir. Sözgelimi "evren ya değişkendir ya ezelidir" şeklinde bir ayrık şartlı önerme kurulacak olursa burada ön bileşen konumunda olan "ya evren değişkendir" ifadesiyle ard bileşen konumunda olan "ya evren ezelidir" ifadesi arasında bir ayrıklık (infisâl) ilişkisi varsayılmaktadır. Muhtemelen bir kelamcı tarafından varsayılan bu ilişki (bağ-nisbet) bize değişkenlikle ezelilik arasında bir ayrıklık ve karşıtlık olduğunu, dolayısıyla evrende değişkenlik ve ezelilik hallerinin bir araya gelemeyeceğini göstermektedir. Buna göre filozofla kelamcı arasındaki tartışma bu defa evrenin değişkenliği

---

23 Aslında şartlı önermeler iki yüklemli önermenin ön ve art bileşenler kombinasyonu içinde bir araya geldiği önermelerdir. Bu itibarla ön bileşen de art bileşen de özünde birer önerme, diğer ifadeyle birer hüküm barındırırlar. Sözgelimi "eğer evren değişkense başlangıçlıdır" şartlı önermesinin çözümlemesinde ön bileşenin aslı "evren değişkendir", art bileşenin aslı da "evren başlangıçlıdır" önermeleridir. Bu iki yüklemli önerme şartlı önermenin birer parçasına dönüştürülmek üzere form değişikliğine uğratılarak "eğer evren değişkense başlangıçlıdır" şeklini almıştır.

ile evrenin ezeliliği arasındaki ayrıklık bağı (nisbeti) üzerinde gerçekleşecektir. Filozof ayrıklığı değilleme, kelamcı evetleme yolunu tutacaktır. Bir başka ifadeyle filozof evrenin ezeli olduğu halde değişken olabileceğini, kelamcıysa bunun olamayacağını savunacaktır. Bu örneklerde açıkça görüldüğü gibi gerek yüklemli gerek şartlı önermeler olsun tartışma konusu olan her tür yargı bir önerme halinde karşımıza çıkar ve tartışma önermenin tipine göre bileşenleri arasında (iki şey) bir bağı (nisbet) konu edinir. Bu bağ yüklemli önermelerde basit yükleme, bitişik şartlı önermelerde bitişiklik, ayrık şartlı önermelerde ayrıklıktır. Tartışan taraflardan biri bağı onaylar, diğeri reddeder ve fikirler çatışır.

Münazara kitaplarında münazaranın gerçekleştiği alan sadece önermeler (mesâil) değildir. Bunun yanında tarif ve taksimler de münazara konusu olabilmektedir. Bu itibarla birçok münazara kitabında önermelerde münazaranın yanında tarif ve taksimlerde münazara konusu da işlenmektedir. Ne var ki bu kitapta münazara sadece önermelerle sınırlı bir çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla biz de yukarıda örnekleri önermelerle sınırlı tutmak durumda kaldık.

Semerkandî'nin Kıstasü'l-efkâr adlı metninde yer verdiği münazara bölümünde tariflere ilişkin münazara konusu da kısaca işlenmektedir. Anılan kitapta münazaranın (bahs) olumlu ya da olumsuz herhangi bir hükme dair olacağı kaydedilmektedir. Bu kaydın açıklamasında hükmün önermeler yanında

tarifleri de kapsayacak biçimde ele alındığı görülmektedir.[24] Önermelerde hükmün mahiyetini iki şey arasındaki nisbet bağlamında yukarıda açıkladık. Tariflerdeki hükme gelince bundan farklıdır. Tariflerde hüküm tarife mündemiç değildir. Sözgelimi insanın "düşünen canlı" şeklindeki tarifinde bir hüküm bulunmamaktadır. Yani "düşünen" ve "canlı" terimleri arasındaki nisbet bir yargı içermez. Sadece "canlı" teriminin kaplamını "düşünen" kaydıyla kayıtlarak daraltır. Bu tür nisbetlere hükmî değil, "takyîdî nisbet" denir. Ancak Semerkandî'nin de dikkat çektiği gibi burada hüküm "düşünen canlı" tarifinin (muarrif) insana ait olduğu yönündedir. Bir başka ifadeyle hüküm "düşünen canlı tarifi, insana aittir" önermesindedir. Tarifte bu önerme zımnen bulunduğundan tariflerde hüküm doğrudan değil, dolaylıdır.[25] Bu itibarla tarif ve bu konuda tariflerden farkı olmayan taksimlerde münazara da doğrudan değil, dolaylı hükme ilişkindir.

Tarif ve taksimlerde münazara, tarifin efradını câmi, ağyârını mâni olması gibi ilgili mantık kurallarının tatbikine yöneliktir. Bu kitapta bu konulara yer verilmediği için bağlamdan uzaklaşmamak namına konu hakkında genel bilgi veren bu açıklamayla yetinmek durumundayız.

---

24 Semerkandî, Kıstâsu'l-efkâr, s. 503.

25 A.g.e., s. 503.

3. Ders - Delil ve Emare

Ana Metin

والدليل: هو الذي يلزم من العلم به: العلم بشيء آخر بطريق النظر؛ وهو: المدلول.

والأمارة: هي التي يلزم من العلم بها: الظن بوجود المدلول.

Tercüme

Delil, kendisinin bilgisinden, nazar yoluyla bir başka şeyin (medlûl) bilgisi gerekendir. Emâre, kendisinin bilgisinden medlûlün varlığına[26] dair zan gerekendir.

Açıklama

Delil ve emare

Münazarada taraflar görüşlerini çeşitli gerekçelerle açıklarlar ve tartışma bu gerekçelerin sorgulanması sayesinde hem onların hem onlara dayandırılan görüşlerin kıymetini ortaya koyar. Bu itibarla münazarada gerekçeler merkezi yer işgal ederler.

26 Burada doğrudan "medlûle dair zan gerekendir" veya "medlûlün zannı gerekendir" denerek "varlığına" kelimesine ayrıca yer verilmeyebilirdi. Konu medlûlün zan düzeyinde de olsa bilinmesiyle ilgilidir, varlığı doğrudan önemli değildir. Bkz., Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 268.

Görüşlerin dayandırıldığı gerekçelerin kimi kesin, kimi olasılıklıdır. Münazara dilinde kesin gerekçelere delil, olasılıklı gerekçelere emare denir.

Semerkandî'nin her iki terime getirdiği tanım da aradaki bu ayrımı ortaya koymaktadır. Delilin tanımında "ilim" terimi kullanılırken emarenin tanımında "zan" terimi kullanılmaktadır. İlim terimi, özellikle zan terimine karşıt olarak kullanıldığı yerlerde kesin bilgi (yakîn) anlamına gelir. Zan terimi yüzde elliden fazla olasılık ifade eden ama kesinliğe ulaşmayan kanaat için kullanılır.[27]

Delil sözlükte yol gösteren, rehber ve mürşit gibi anlamlara gelir. Emarenin de sözlükte işaret ve belirti gibi anlamları vardır.[28]

Delil, Türkçede de kullanıldığı gibi "kanıt" demektir. Semerkandî'nin tanımına göre, kendisinin bilgisinden başka bir şeyin bilgisi gereken şeydir. Daha basit bir ifadeyle bize bir iddiaya dair bilgi ve güven sağlayan şeye delil denir. Sözgelimi iddiamız "evren başlangıçlıdır" önermesi olsun. Bu iddia hakkında bize bilgi sağlayacak, bir başka ifadeyle bize evrenin başlangıçlı olduğunu ispatlayacak önermelerimiz olması gerekir.

---

27 Yüzde ellinin üzerinde ama yüzde yüz olmayan kanaate "zan" dendiği gibi "zann-ı gâlib" veya "zann-ı râcih" de denir. Yüzde ellinin altında olasılık ifade eden zanlara "mercûh zan" veya "vehim" denir. Yüzde elli seviyesindeki kanaatlere "şek" denir. Bir konu hakkında hiçbir kanaatin olmaması halinde "cehl" veya "cehl-i basît" denir. Bir konu hakkında yanlış kanaatin olması haline de "cehl-i mürekkeb" (bileşik cehl) denir.

28 Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 250, 268.

Bu önermelere delil denir. Mesela "evren değişkendir, her değişken başlangıçlıdır" önermeleri evrenin başlangıçlı olduğunu ispatlayabilir. Dolayısıyla bu iki önerme, ilk önermede ifade edilen iddiayı ("evren başlangıçlıdır") ispatladığı için onun delili olarak adlandırılır. Semerkandî bunu klasik mantıktaki ifadesiyle "kendisinin bilgisinden başka bir şeyin bilgisi gerekendir" diye ifade etmektedir. Buraya uyarlayacak olursak, sözü edilen iki önermenin bilgisinden, iddia konumunda olan baştaki önermenin bilgisi gerekmekte, anılan iki önermenin bilgisi, iddia konumundaki önermenin bilgisini doğurmaktadır. Başka bir anlatımla, anılan iki önermeyi bilip onaylayan kimse, iddia konumundaki önermeyi de bilir ve onaylar. Emare de delil gibi bir argüman çeşididir. Orada da kişinin bir konu hakkında kanaati var ve bunu bir iddia olarak ortaya atabilir. Tıpkı iddiasını delil denilen önermelerle destekleyen kimse gibi o da iddiasını çeşitli önermelerle destekleyebilir. Bir farkla ki delil adını alan önermeler kesinlik taşıdığı halde bunlar kesinlik taşımaz. Sözgelimi iddiamız, hakkında konuştuğumuz bir kişinin hırsız olduğu yönünde olsun. Bu iddiayı desteklemek üzere "filan kimse geceleri sessizce dolaşıyor, geceleri sessizce dolaşan kişi hırsızdır" önermelerini ileri sürdüğümüzü varsayalım. Bu önermeleri onaylayan kimse iddiamız olan "o halde filan kimse hırsızdır" önermesini de onaylamak durumundadır. Ne var ki ilk iki önerme kesin olmadığından sonuç mevkiinde olan üçüncü önerme de kesin değildir. Emare

her zaman bu kadar zayıf argüman olmak zorunda değildir. Yüzde yüz kesinlik ifade etmeyen, teknik karşılığıyla kişiye an-cak zan sağlayan argümanlar emaredir. Bu bakımdan deliller kesin argümanlar kabul edilirken, emare zannî ve iknâî argü-man kabul edilmektedir.[29]

Metinde delilin tanımında yer alan "nazar yoluyla" kaydı, yaygın biçimde bilindiğinden, birçok nüshada ay-rıca zikredilmemektedir.[30] Bununla birlikte bu kayıt, de-lilin öncülleri sıralayıp sonuca varmak (nazar) yoluyla bizi bir şey hakkında bilgi sahibi kıldığını göstermektedir. Ni-tekim yukarıda verdiğimiz örneklerde de önce iki önerme bir araya getirilmiş, sonra onlardan bir sonuç çıkartılmış-tır. Kendilerinden sonuç çıkartılan önerme dizisi kesin-lik durumuna göre "delil" ya da "emare" olarak adlandı-rılırken onlardan çıkartılan sonuç da yerine göre "netice",

29 A.g.e., s. 268. Delillerin kesin argüman kabul edilmesi burada olduğu gibi emare karşıtı olarak kullanıldığı yerlerdedir. Zannî argümanlara özellikle emare dendiği yerde ayrıca delilden söz edildiğinde kesin argümandan bahsedildiği anlaşılır. Bununla birlikte zaman zaman "katî (kesin) delil", "zannî delil" şeklinde ayrımlarla da karşılaşırız. Bu gibi yerlerde delil kesin olsun zannî olsun her tür argümanı içine alacak biçimde genel bir kaplamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla delil terimini her gördüğümüzde aklımıza kesin delil ya da burhan gelmemeli, bağlama göre karar vermelidir. Buna göre delil-emare ikiliği içinde kullanılıyorsa delil kesin argüman anlamında kullanıldığı halde bu ikiliğin dışında kesin ya da zannî ayrımından bağımsız genel biçimde kullanılmaktadır.

30 A.g.e., s. 255.

yerine göre "dava-iddia", yerine göre "matlûb" veya "medlûl" olarak anılmaktadır.[31]

Deliller içerdiği önermelerin yapısına göre aklî ve naklî olarak ikiye ayrılır. Dinî kaynaklara referans veren deliller naklî-şer'î, dinî kaynaklardan bağımsız olarak duyu, tecrübe, sezgi, haber ve akıl gibi bilgi araçlarının kullanıldığı deliller aklîdir. Yukarıdaki örnekte "evren değişkendir, her değişken başlangıçlıdır" önermeleri aklî delildir. Önermelerin hiçbirinde ne ayet ne hadis ne de ayet ve hadisten çıkarsanan şer'î bir bilgi kullanılmaktadır. Buna karşıt olarak sözgelimi "filan işlem faizdir, faiz haramdır" önermeleri naklî veya şer'î delildir. Çünkü önermelerde konuyla ilgili ayet ve hadislere dayalı fıkıh bilgisi kullanılmaktadır.

31 Bu terimler özde aynı şeyi göstermekle birlikte her birinin kullanıldığı bağlam farklıdır. Netice, öncüllerden çıkan sonuç bağlamında, dava veya iddia, öncüllerden bağımsız kişinin ileri sürdüğü görüş bağlamında, matlûb, kişinin öncüllerle destekleyip ispatlamak istediği tez anlamında, medlûl ise hakkında delil getirilen görüş anlamında kullanılmaktadır.

4. Ders - Rükün, İllet ve Şart: Tam Neden

Ana Metin

وما يتوقف عليه وجود الشيء: إن كان داخلا فيه يسمى: رُكناً، وإن كان خارجا عنه: فإن كان مؤثِّرًا في وجوده يسمى: علة، وإلا فيسمَّى شَرْطًا.

والعلة التامة: هي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء.

والتعليل: هو تبيين علة الشيء

Tercüme

Bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan şey, eğer kendisine bağlı olan şeye dahilse "rükün" adını alır. Eğer ona dahil değilse bakılır; eğer o şeyin varlığında etkinse "illet", etkin değilse "şart" adını alır. Tam illet, bir şeyin var olması için gerekli olan şeylerin toplamıdır. Bir şeyin illetini açıklamaya da "ta'lîl" denir.

Açıklama

Rükün, illet ve şart: Tam neden

Münazarada görüşler destekleyici argümanlarla birlikte değerlendirilirler. Bir görüş ortaya atan kişi (muallil) görüşünü argümanla ispatlamaya çalışırken ona itiraz eden kimse de (sâil)

argümana eleştiri getirir. Bu bakımdan gerek ispat makamında olan kişi gerek eleştiri makamında olan kişi olsun argümanlar münazaranın odağına yerleşirler. Bir görüşün bir argümanla desteklenmesi için görüşle argüman arasında bir bağ olması, argümanın ilgili görüşü sonuç vermesi gerekir. Bu itibarla görüşle argüman arasında bir tür nedensellik bağından söz edilebilir. Nitekim bu bağa dayanarak argümanların onayından sonucun onayı çıkar ve iddialar argümanlarla ispatlanmış olur.

Semerkandî bir önceki bölümde delil ve argüman çeşitlerinin tanımını verdikten sonra bu bölümde iddia ve delil, diğer bir tabirle görüş ve argüman arasındaki bağa dair rükün, illet ve şart gibi temel bazı mantık-cedel terimlerine yer vermektedir.

Bu terimlerin ortak noktası, Semerkandî'nin söze girerken kullandığı "bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan" ifadesindedir. Varlığı başkasına bağlı olan "mevkuf", başkasının varlığı kendisine bağlı olan "mevkufun aleyh" olmaktadır. Mesela bütünün varlığı parçasına bağlı olduğuna göre bütün mevkuf, parça mevkufun aleyhtir. Sonucun varlığı nedene bağlı olduğuna göre sonuç mevkuf, neden mevkufun aleyhtir.

Semerkandî bu girişten sonra başkasına bağlı olanla başkası kendisine bağlı olan arasında içkinlik ilişkisine yer vermektedir. Eğer başkası kendisine bağlı olan şey (mevkufun aleyh) kendisine bağlı olan şeye (mevkûf) içkinse ona "rükün" denir. Rükün bir şeyin temel parçası, unsuru anlamına gelir. Bir şeyi o şey yapan bileşenlerin her biri o şeyin rükünleridir.

Sözgelimi namazı namaz yapan şey, kıyam, kıraat, rükû, secde gibi fiillerdir. Namazın varlığı bu fiillere bağlıdır ve bu fiiller namaza içkindir. Diğer bir ifadeyle namaz bunların toplamıdır. Şu halde kıyam, kıraat, rükû ve secde namazın birer rüknüdür.

Semerkandî'nin ifadeleri doğrultusunda devam edecek olursak başkasının varlığı kendisine bağlı olan şey (mevkûfün aleyh), kendisine bağlı olan şeye (mevkûf) içkin değilse bu durumda bir başka özellik devreye girer. Semerkandî bunu etkinlik (tesir-müessiriyet) olarak açıklar. Eğer başkası kendisine bağlı olan şey, kendisine bağlı olan şeye içkin değil ve onun varlığında etkinse ona illet denir. İllet bir şeyin nedeni, o şeyi ortaya çıkartan etken (müessir) anlamına gelir. Eğer etkin değilse ona da "şart" adı verilir. Namaz örneği üzerinden söze devam edecek olursak namaz kılmak üzere seccadesinde hazır kimse namaz fiilinin gerçekleşmesi için gereklidir. Teknik tabiriyle namaz fiilinin gerçekleşmesi böyle bir kimseye bağlıdır. Şu var ki böyle bir kimse kıyam, kıraat ve rükû gibi bir fiil değil, faildir. Dolayısıyla bir fiil olan namazın bir parçası değildir. Bir diğer ifadeyle namaza içkin değil, onun dışındadır. Ayrıca ilgili kişi namazın gerçekleşmesinde etkin olduğundan namazın illeti konumundadır. Namaz fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan bir diğer şey mesela abdesttir. Abdest olmadan namaz geçerli olmaz. Ancak abdest de namaza içkin bir fiil değildir. Şu halde abdest de namazın bir rüknü olamaz. Buna ek olarak abdest namazın gerçekleşmesinde etkin

bir role de sahip olmadığından abdesti namazın illeti olarak da göremeyiz. Bu demek oluyor ki abdest ne rükün ne illettir. Namaz abdeste bağlıdır ama ne namaza içkin olduğu ne de namazın varlığında etkin olduğu için abdest namazın şartıdır. Bir şeyin varlığı kendisine bağlı olduğu halde onun bir parçası olmadığı gibi onun varlığında etkin de olmayan şeylere "şart" denir. Şartın şartlı (meşrût) üzerindeki rolü, şart olmadan şartlının olmayacak olmasıdır; abdestsiz namaz olmaz. Ancak şartlı olmadan şart olabilir. Yani kişi abdestli olduğu halde namaz kılmayabilir. Abdest fiili her olduğunda namazın da olması gerekmez. Şartla illet arasındaki fark da budur. İllet her olduğunda sonuç (malûl) olmak zorunda olduğu halde şart her olduğunda şartlı olmak zorunda değildir.

Özetleyecek olursak var olması için bir başka şeyin var olması gereken şey "mevkûf", bir başka şeyin var olması için kendisi gereken şey "mevkûfün aleyh"tir. Mevkûfun aleyh mevkûfa içkinse "rükün" adını alır. Namazın meşru biçimde var olması/gerçekleşmesi için namazın rükünleri olan kıyam, kıraat, rükû ve secde gibi fiillerin olması gerekir. Bu fiiller ayrıca namaza içkindirler. Mevkûfün aleyh mevkûfa içkin değilse bakılır; eğer mevkufun aleyh mevkufun varlığında etkinse "illet", etkin değilse "şart" adını alır. Seccadesinde namaz için hazır olan kişi[32]

32 Burada namaz kılan kişiyi, seccadesinin başında namaza başlamak üzere olan biri gibi belirlememiz illetin namaz fiilini icrasında etkin olmak anlamıyla ilgilidir. Namaz fiiliyle meşgul olmadığı zamanlarda kişi etkin değildir ve namazın illeti de değildir.

namazı gerçekleştiren/etkin kişidir. Namazın varlığı ona bağlı olduğu halde namaza içkin değildir. Ayrıca namazın varlığında etkindir. Bu kişinin abdestli olması namaz için gereklidir ve abdest namaza içkin bir fiil değildir. Ayrıca ilgili kişinin abdestli olması namazda etkin bir unsur da değildir. Yani ilgili kişi abdestli diye namaz kılmak zorunda değildir. Bu bakımdan abdest namazın ne rüknü ne illetidir, bilakis namazın şartıdır.

Semerkandî bir sonraki aşamada illetin yukarıda açıklanan spesifik karşılığından başka bir de genel bir karşılığı olduğuna dikkat çekiyor ve diyor ki; illet bazen bir şeyin var olması için gerekli olan şeylerin toplamına da kullanılır ve bu anlamda illet "tam illet" (illet-i tâmme) adını alır. Yukarıda bir şeyin var olması için gerekli olan rükün, illet ve şart olmak üzere üç şeyi görmüştük. Orada bunların her birinin ayrı ayrı adları vardı ve illet bunlardan sadece mevkûfa içkin olmayıp onun varlığında etkin olan şeyin adıydı. Şimdi ise bunların hepsinin topluca illet olduğunu ve tam illet (tam neden) diye anıldığını görüyoruz. Ancak tam illet spesifik olarak tek bir şey değil, birçok şeyin toplamıdır. Mesela şart tek başına illet değildir, ama illet ve rükünle birleşerek tam illetin bir bileşeni olabilir.

Ayrıca burada kişinin namaz fiilinde etkin olduğunu ifade ederken kelamdaki fiillerin yaratıcısının/müessirinin gerçekte Allah mı kul mu olduğu yönündeki tartışmalardan bağımsız yaklaştığımızı not etmek gerekir.

Dört illet: Fail, maddî, sûrî ve gâî nedenler

Klasik mantıkta illet dört boyutlu olarak ele alınmıştır. Türkçede genellikle illete neden dendiğinden buradan itibaren neden diye söze devam edecek olursak bir şeyin faili, maddesi, formu ve gayesi birer neden olarak tanımlanmaktadır. Buradaki ölçü, bir şeyin varlığını açıklamak için gerekli olan temel şeylerdir. Failsiz bir şey olmayacağına göre fail nedenden söz edebiliriz. Keza maddesi olmadan bir şey olmayacağına göre maddi nedenden de söz edebiliriz. Formu ve gayesi de olmadan bir şeyi açıklayamayacağımıza göre ayrıca formel ve gâî nedenlerden söz etmemiz gerekir. Klasik mantık kitaplarında verilen yaygın bir örneğe göre sedirin var olması için bu dört unsurun hepsi gereklidir. Sediri yapan usta fail neden; sedirde kullanılan ahşap malzeme maddî neden; ustanın kafasında sediri uyarınca yaptığı model (eidos) formel (sûrî) neden; sedirin kullanım amacı ve fonksiyonu da gâî (ereksel) neden kabul edilir. Bu nedenlerin toplamına "tam neden" (illet-i tâmme) denir. İlk açıklamalarımıza göre sedirin modeli ve ahşap malzemesi sedirin rükünleri mesabesindedir.[33] Sediri yapan usta sedirin etkin nedeni olarak onun illetidir. Sedirin kullanım amacı ya da ustanın sediri yapmasındaki amaç da sedirin şartı olarak

---

33 Klasik mantıkta Aristoteles'in kuramı hakim olduğundan madde ve form bir şeyin temel bileşenleri olarak kabul edilmektedir. Sedirin ahşap malzemesi maddi bileşen, sedirin formu da gayri maddi (surî) bileşen olmaktadır. Bir şeyin bileşenlerine rükün dendiğinden her iki neden de birer rükündür.

görülebilir.[34] Nitekim sedirin amacı sedire içkin olmadığı gibi sedirin var olması için etkin de değildir. Yani ustanın kafasında böyle bir amacın olması sedirin ortaya çıkmasına doğrudan yol açmaz. Tıpkı kişi abdestli olduğu halde namaz kılmayabileceği gibi usta da uzun süredir böyle bir amaç taşıdığı halde sediri yapmayabilir. Görüldüğü gibi spesifik olarak her biri ayrı ayrı mevkûfün aleyh türü oldukları halde bu dört şey totalde sedirin varlığı için şu ya da bu yönden gerekli olduklarından sedirin tam nedenini oluşturmaktadırlar. Bunlar içinden spesifik anlamda ya da etkin olmak anlamında neden (illet), "fail neden" ya da "etkin neden" dediğimiz ustadır.

Bizim burada sedirin nedenlerini açıkladığımız gibi bir şeyin nedenini açıklamaya da ta'lîl denir. Ta'lîl, illet kökünden gelen bir kelimedir ve bir şeyin illetini, nedenini ortaya koymak anlamına gelir. Fıkıh usulünde bir hükmün nedenini (illet) ortaya koymak, sözgelimi şarabın haram olmasının illetini iskâr (sarhoş edicilik) olarak ortaya koymak ta'lîl olarak ifade edilir. Ta'lîl burada daha çok bir iddiayı gerekçelendirmek, onu bir argümanla temellendirmek anlamındadır.

---

34 Bu anlamda sadece bir şeyin amacı ve gayesi değil, o şeyin var olmasına mani ve engel olan şeylerin bulunmaması da genel bir bakış açısıyla şart olarak adlandırılır. Bkz., Ensârî, Fethu'l-vehhab, s. 277. Bunun yanısıra fail nedenin eseri meydana getirmek için kullandığı araç ve gereçler de şart konumundadırlar. Bkz., a.g.e., s. 277.

5. Ders - Nedensellik: Mülâzemet ve Deverân

Ana Metin

والملازمة هي كون الحكم مقتضياً لآخر، والأول: هو الملزوم، والثاني: هو اللازم.

والدَّوَران: هو ترتُّب الشيء على الشيء الذي له صلوح العِلِّيَّة، إما وجوداً، أو عدماً، أو معاً، والأول: هو الدائر، والثاني: هو المدار.

Tercüme

Mülâzemet, bir hükmün diğer bir hükmü gerektirmesidir. Gerektiren konumundaki hüküm "melzûm", gereken konumundaki hüküm "lâzım" adını alır.

Deverân, bir şeyin illet olmaya elverişli olan[35] bir şey üzerine terettüp[36] etmesidir. Bu terettüp etme durumu ya sadece var olmak bakımından olur ya sadece yok olmak bakımından olur ya da hem var olmak hem yok olmak bakımından olur.

---

35 Zekeriyya el-Ensârî illet olmaya elverişliliği sarhoşluk veren içkinin kokusuyla örneklendiriyor. Ona göre sarhoşluk verici olmak haramlık hükmünün bil fiil illeti, onun kokusuysa bil kuvve illetidir. Buna göre haramlık hükmü, bir içeceğin sarhoşluk veren içki gibi kokmasıyla hem olumlu hem olumsuz anlamda (vücud ve adem) deveran eder. Yani sarhoşluk verici içki gibi kokarsa (olumlu-vücud) haram olur, kokmazsa (olumsuz-adem) haram olmaz. Bkz., Ensârî, fethu'l-vehhab, s. 306. Burada Ensârî'nin yorumuna bir not düşme gereği duyuyoruz.

Terettüp eden ilk şeye "dâir", üzerine terettüp edilen ikinci şeye "medâr" denir.

Açıklama

Nedensellik: Mülâzemet ve deverân

İddiayla delil arasında bir tür nedensellik bağı olduğu, delilin onaylanması halinde onun desteklediği iddianın da onaylanması gerektiği temel bir mantık kuralıdır.[37] Buradaki nedensellik bir şeyin diğer bir şeyi var etmesi anlamında ontolojik nedensellikten çok bir şeye ilişkin bilginin diğer bir şeye ilişkin bilgiye neden olması anlamında

---

Sarhoşluk veren içki kokusu haramlık hükmünün medarı olmaya pek elverişli durmuyor. Bir içki sarhoşluk vermediği halde sarhoşluk veren içki gibi kokabilir. Burada illet olmaya elverişli olmak, ilgili vasfın hükmü çağrıştıracak (münasebet-ihâle) bir şey olmasıyla ilgilidir. Sözgelimi şarabın rengi şarabın haram olmasının illeti olamaz. Bir şeyin rengiyle şerî hükmü arasında bir bağ kurulamaz. Dolayısıyla illet olmaya elverişli olmak demek renk ve şekil gibi şeyin özsel olmayan niteliklerinin hükümde etkisinin olmadığını, hükme medar olmaya elverişli olmadığını anlatmak için olduğu düşünülebilir. Bu anlamda içkinin kokusu da -her ne kadar rengine göre daha özsel olsa da- hükmü çağrıştıracak bir vasıf olmadığından illet olmaya elverişli değildir. İllet olmaya elverişli olmak, haramlık hükmünü çağrıştıran sarhoş ediciliktir. Elverişlilik hükme elverişlilik değil, illet olmaya elverişliliktir. Fakih ilk defa şarabın haramlığının illetini araştırırken diğer vasıflara karşı sarhoş edici olma vasfının hükmü çağrıştırdığını görür ve illet olmaya en elverişli vasfın o olduğuna karar verir.

36 Terettüb, üzerine düşme, ait olma, icap etme gibi anlamlara gelen bir kelimedir. Burada hükmün, nedeninin üzerine düşmesi, ona ait olması, nedenin tahakkuk etmesi üzerine hükmün de tahakkuk etmesi ifade edilmektedir.

37 Klasik mantıkta delil anlamında kullanılan kıyasın tanımında öncüllerin sonucu gerektirmesine parmak basılarak öncüllerle sonuç arasında nedensellik bağı teyit edilmiş olur. Bkz., Kutbüddin er-Râzî, Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-risaleti'ş-şemsiyye, İntişârat-ı beydâr, İran, s. 382.

epistemolojik nedenselliktir. Nitekim kıyasta öncüllerin bilinmesi/onaylanmasından sonucun da bilinmesi lazım gelir. Semerkandî burada mülâzemet kavramıyla bu tür bir nedenselliğe yer vermektedir.

Mülâzemet, "l-z-m" kökünden gelen, temelde ayrılmazlık, kopmazlık anlamında bir şeyin diğer bir şeyden ayrılmazlığını ifade eden bir terimdir. Teknik anlamıyla mülâzemet bir hükmün diğer bir hükmü -zorunlu olarak-[38] gerektirmesidir. Lüzûm, istilzam, telâzüm ve mülâzemet kelimeleri bu tanımı paylaşırlar. Sözgelimi "tüm insanlar canlıdır" önermesi/hükmü, "bazı canlılar insandır" hükmünü gerektirir. Mantıktaki döndürme (aks) kuralı gereği insanlar canlı kümesinin bir üyesi ise bazı canlılar da insan olmak zorundadır. Bu itibarla iki önerme arasında bir lüzûm ilişkisi ya da buradaki tabiriyle bir mülâzemet ilişkisi olduğu açıktır.

Metinde de açıklandığı gibi gerektiren konumundaki hüküm "melzûm", gereken konumundaki hüküm de "lâzım" diye anılır. Örnekte "tüm insanlar canlıdır" hükmü gerektiren konumunda olduğundan melzûm, "bazı canlılar insandır" hükmü de gereken konumunda olduğundan lâzımdır.

Deverân, sözlükte dönmek, dolaşmak anlamına gelir.[39] Terim olarak bir hükmün, kendisine illet ve neden olmaya elve-

---

38 Seyyid Şerif Cürcânî, Mucemü't-tarifât, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire, s. 193.

39 Ensari, Fethu'l-vehhâb, s 305. Hükümle nedeni arasında beraberlik ve bir aradalık ilişkisi vardır. Nedenin bulunduğu her yerde -eğer bir mani yoksa- hüküm de bulunur.

rişli olan bir şeyden ayrılmazlığına, illet olmaya elverişli olan şey her ortaya çıktığında ilgili hükmün de ortaya çıkması haline deveran denir. Sözgelimi fıkıhta "sarhoş edicilik" haram olma hükmünün illeti olmaya elverişli bir özelliktir. Bu özelliğe sahip olan her içki haramdır. Haramlık hükmüyle sarhoş edicilik vasfı arasındaki bu duruma münazara ve cedel dilinde "deveran" denir. Sarhoş edicilik vasfının bulunduğu her yerde haramlık hükmü de bulunur. Bir fakih, herhangi bir içkinin haram olup olmadığını, sarhoşluk verici olup olmadığına bakarak tespit eder. Teknik anlatımıyla haramlık hükmü, sarhoşluk verici olma özelliği üzerine terettüp eder; sarhoşluk verici olduğunda haram da olur.

Deverânın tanımında yer alan terettübün "var olmak" ya da "yok olmak" bakımından kayıtlanması hükümle illet olmaya elverişli olan vasıf arasındaki kesişime ilişkindir. Buna göre hükümle illet olmaya elverişli vasıf arasında ya sadece var olmak (vücûd) bakımından ya sadece yok olmak (adem) bakımından ya da hem var olmak hem yok olmak bakımından deverân olabilir.

Deverânın sadece var olmak bakımından olmasına örnek mülkiyetle hibe arasındaki deverandır. Hibe mülkiyet yollarından biridir. Hibenin olduğu her yerde mülkiyet de olur.[40] Dolayısıyla

---

Bu itibarla "nedeni neredeyse hüküm dönüp onu bulur", "hüküm nedeninin mihverinde döner, ondan ayrılmaz" anlamında hükümle nedeni arasındaki bu ilişki "dönmek" anlamındaki "deveran" sözcüğüyle ifade edilmiştir.

40 Birine bir şeyi hibe ettiğimizde ona malik olur. Burada ilgili kişinin kendisine hibe edilen şeydeki mülkiyetinin illeti hibedir.

hibenin varlığı ile mülkiyetin varlığı arasında bir illiyet vardır. Ancak hibenin olmadığı her yerde mülkiyetin olmadığı söylenemez. Belki mesela alışveriş gibi bir başka yolla da mülkiyet oluşmuş olabilir. Dolayısıyla hibenin yokluğuyla mülkiyetin yokluğu arasında bir illiyet yoktur. Bu durum mülkiyetle hibe arasındaki deveranın sadece var olmak bakımından olduğunu gösterir.

Deverânın sadece yok olmak bakımından olmasına örnek, namazın geçerliliğiyle abdest arasındaki deverandır. Abdestin olmadığı hiçbir durumda namaz geçerli olmaz. Dolayısıyla abdestin yokluğuyla namazın geçerliliği hükmünün yokluğu arasında illiyet vardır. Ama abdestin olduğu her durumda namazın geçerli olması da gerekmez. Belki namazı geçersiz kılan mesela namazda konuşmak gibi bir başka husus gerçekleşmiş olabilir. Dolayısıyla abdestin varlığıyla namazın geçerliliği hükmünün varlığı arasında illiyet yoktur. Bu durum, namazın geçerliliğiyle abdest arasındaki deveranın sadece yok olmak bakımından olduğunu gösterir.

Deveran bazen hem var olmak hem yok olmak bakımından olur. Fıkıh kitaplarında buna verilen örnek recim cezası hükmüyle bu hükmün illeti olan evli kimsenin zinası arasındaki deverandır. Evli kimsenin zinasının sözkonusu olduğu her durumda recim cezası terettüp ettiği gibi evli kimsenin zinasının sözkonusu olmadığı hiçbir durumda recm cezası terettüp etmez.[41] Burada -diğer örneklerin aksine- hükümle

41 Mesud b. Hüseyin eş-Şîrâzî, Şerhu risaleti âdâbi'l-bahs, Mektebetü Câmiati'l-melik Suûd, (Kısmü'l-mahtûtât), vrk. 9-10.

illeti arasında tam bir eşitlik durumu vardır. Birinin tahakkuk ettiği durumda diğeri de tahakkuk ettiği gibi, birinin tahakkuk etmediği durumda diğeri de tahakkuk etmez. Diğer örneklerdeyse hüküm lehine eşitlik bozulmaktadır. Yani hüküm illetten daha genel olabilmektedir. Mesela mülkiyet hükmü illeti olan hibeden daha genel olduğu, hibe dışı yollarla da mülkiyet oluşabildiği için hibenin olmaması halinde mülkiyetin olmamasından söz edilememektedir. Nitekim hibe durumu sözkonusu olmasa bile mesela alışverişle ya da mirasla mülkiyet yine gerçekleşmiş olabilir. Namazın geçerli olmaması hükmü de illeti olan abdestli olmama halinden geneldir. Namazda konuşmak, kıbleden şaşmak gibi durumlar da abdestsizlik hali gibi namazın geçerliliği hükmünü bozarlar. Dolayısıyla namazın geçerli olmaması sadece abdestsizliğe bağlı olmaz, abdestsizlik hali olmasa bile namaz belirtilen sebeplerle de geçersiz olabilir.

Münazara ve cedel dilinde illet üzerine terettüp eden hükme "dâir" (deverân eden), hükmün, üzerine terettüp ettiği illete de "medâr" (üzerine deveran edilen) denir. Buna göre yukarıdaki örneklerde geçen hükümler dâir, hükümlerin illetleri olan hususlar medârdır. Dolayısıyla mülkiyet, namazın geçerli olmaması ve recm cezası birer hüküm olarak dâir, bunların illetleri mesabesinde olan hibe, abdestin bulunmaması ve evli kişinin zinası medardır.

6. Ders - Tartışmada İtiraz Yolları: Münakaza, Muaraza ve Nakz

Ana Metin

والمناقضة: هي منع مقدمة الدليل.

والمعارضة: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم.

والنقض: هو تخلُّف الحكم عن الدليل.

والمستند: ما يكون المنع مبنيًا عليه ومؤيّداً.

Tercüme

Münâkaza, delilin mukaddimesine yöneltilen men'dir. Muaraza, karşı tarafın (hasım), lehine delil getirdiği iddianın aleyhine delil getirmektir. Nakz, hükmün delilden geri kalmasıdır. Müstened, men'in dayanağını oluşturan, onu destekleyen sözdür.

Açıklama

Tartışmada itiraz yolları: Münakaza, muaraza ve nakz

Semerkandî iddia ve delil arasındaki ilişkiyi tanımlayan terimleri açıkladıktan sonra itiraz ve eleştiri yöntemlerine ilişkin

temel münazara terimlerine geçti. Bunlar tüm münazara kitaplarında karşımıza çıkan ve her biri ayrı bir tartışma tutumunu temsil eden münâkaza (men), muaraza ve nakzdır.

Münâkaza, sözlükte, iki görüşün birbiriyle çatışması, birbirini geçersiz kılması anlamına gelir.[42] Terim olarak münâkaza, Semerkandî'nin de belirttiği gibi iddia sahibinin iddiasını desteklemek üzere getirdiği delilin mukaddimesine (öncül) yönelik bir itirazdır ki buna men' denir. Men', daha somut ifadesiyle delillin belli bir öncülü ya da ayrı ayrı tüm öncülleri için delil talep etmek anlamına gelir. Men' türünden olan itirazlara metinde olduğu gibi "münâkaza" dendiği gibi "nakz-ı tafsîlî" de denir.[43] Sözgelimi iddia sahibinin iddiası "kadınların süs eşyalarına zekat düşer" önermesi olsun. Buna delil olarak şunu ileri sürmüş olsun: "Çünkü zekatla ilgili nas (hadis)[44] süs eşyalarını da kapsar. Nassın kapsadığı her şeyin nassın muradı olması caizdir.[45]

42 Cürcânî, Mucemü't-tarîfât, s. 195.

43 Congôrî, Şerhu'r-reşîdiyye ale'ş-şerîfiyye, s. 29.

44 Burada "mallarınızın zekatını getirin" hadisine, özellikle hadisteki "mallarınız" sözcüğüne dikkat çekilmektedir. İddia sahibine göre süs eşyaları da birer maldır ve zekata tabidir.

45 Burada kullanılan istidlal mantığı şöyledir: Bir şey nasta kullanılan lafızların kapsam alanına giriyorsa nassın mana ve maksat alanına da girmesi caizdir/mümkündür. Sözgelimi yukarıdaki hadiste geçen "mallarınız" ifadesi, lafız olarak mutlak ve genel olması bakımından süs eşyalarını da kapsar. Bir ifadenin kapsamına giren şeyin o ifadeden kastedilen şey olması caizdir. Bir ifadeden kastedilmesi caiz olan şey o ifadeden kastedilen şeydir. Buna göre "mallarınız" ifadesinin kapsamına giren kadınların süs eşyaları, aynı zamanda mallarınız ifadesiyle kastedilen şeylerden biridir. Çünkü o ifadeyle kastedilen şeylerden biri olması caizdir. İstidlaldeki nihai sorun, imkandan vukua geçiş sorunudur ki men' silsilesi içinde bu soruna da dikkat çekilecektir.

Nassın muradı olması caiz olan her şey nassın muradıdır; o halde bizim iddiamız[46] da nassın muradıdır."

İtiraz sahibi (sâil) burada men' hakkını kullanacak olursa bunu şu yolla gerçekleştirir: "İddianızdaki süs eşyalarının zekatla ilgili nassın kapsamına girdiğini kabul etmiyorum. Bunu kabul etsem de nassın kapsamına giren her şeyin nassın kastettiği şey olmasının caiz/mümkün olduğunu kabul etmiyorum. Bunu da kabul etsem nassın kastettiği şey olması mümkün olan her şeyin illa nassın -bil fiil- kastettiği şey olduğunu kabul etmiyorum."

Burada men' aşamalı olarak ilk öncülden son öncüle kadar tek tek her bir öncüle yöneltilmiş bulunmaktadır. İtiraz sahibi "kabul etmiyorum" diyerek iddia sahibini (muallil) konuyla ilgili delil getirmeye çağırmaktadır. İtiraz sahibi hangi öncül için "kabul etmiyorum" diyorsa, iddia sahibi o öncülü temellendiren bir delil getirmekle yükümlüdür.

İtiraz yollarından ikincisi muarazadır. Muaraza, sözlükte, birbirini ketlemek adına iki şeyin karşı karşıya gelmesi demektir.[47] Terim olarak metinde de yer aldığı gibi, iddia sahibinin delil getirdiği görüşün aleyhine delil getirmektir. Tanım ilk bakışta aksini gösteriyor gibi görünse de muarazanın hedefi, karşı görüşü savunmak, onun lehine argüman düzenlemek de-

46 "Kadınların süs eşyalarına zekat düşer" önermesi.
47 Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 321.

ğildir. Böyle olursa muaraza bir itiraz olmaktan çok düpedüz bir iddia olur. Oysa muaraza bir eleştiri ve itiraz yöntemidir. Muarazada amaç, iddia sahibinin iddiasını reddetmektir. Muaraza bunu, aksine delil getirmek suretiyle iddiayı dolaylı yoldan men' ederek yapar.[48] Bu bakımdan muaraza yapan kimse, -bir anda iddia sahibi gibi muamele görse de- muarazanın hala bir itiraz türü olduğunu, dolayısıyla hedefinin iddia sahibini eleştirmek olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir.

Muarazaya da men'deki gibi süs eşyalarının zekatıyla ilgili tartışma örnek verilir. Örneğe göre iddia sahibi "süs eşyalarına zekat düşer" önermesini ileri sürer. İddiasını tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi şu delille destekler: "Çünkü zekatla ilgili nas (hadis) süs eşyalarını da kapsar. Nassın kapsadığı her şeyin nassın muradı olması caizdir. Nassın muradı olması caiz olan her şey nassın muradıdır; o halde bizim iddiamız da nassın muradıdır." İtiraz konumunda olan kişi buna muaraza yoluyla karşı koymak isterse şöyle diyebilir: "Sizin deliliniz her ne kadar iddianızı destekliyorsa da bizim elimizde iddianızı çürüten başka bir delil bulunmaktadır. Çünkü sizin iddianızın tersi olan süs eşyalarına zekatın düşmeyeceği hususu da nassın

48 Muarazanın iddiaya mı, iddiayı desteklemek üzere getirilen delile mi itiraz olduğu biraz muğlaktır. Bazıları onu iddiaya yönelik bir itiraz gibi sunarken bazıları iddianın deliline yönelik bir itiraz gibi sunmaktadır. Nitekim Semerkandî'nin sunumu ilkine örnektir. Ancak delille iddia (medlûl) arasında lâzım-melzûm (sebep-sonuç) ilişkisi olduğundan iddiaya yönelik itiraz da olsa sonuçta lazıma (sonuç) yönelik itiraz (red) melzûmu da (sebep) bağlamak durumundadır. Bkz., Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 321.

kapsamına girmektedir. Bu nas "süs eşyasında zekat yoktur" hadisidir. Nassın kapsamına giren her şeyin nassın muradı olması caizdir. Nassın muradı olması caiz olan her şey nassın muradıdır; o halde iddianızın tersi olan süs eşyalarına zekatın düşmemesi nassın muradıdır."[49]

Muaraza, içinde kullanılan delilin iddia sahibinin deliliyle ilişkisine göre üçe ayrılır. Eğer muarazada kullanılan delil, iddiada kullanılan delilin hem form hem içerik olarak aynısı olursa buna "kalb" veya "muaraza bi'l-ayn" denir. Eğer içerik olarak ayrı olur ama form olarak aynı olursa buna "muâraza bi'l-misil" denir. Eğer muarazada kullanılan delil iddiada kullanılan delilden hem içerik hem form olarak farklı olursa buna da "muaraza bi'l-gayr" denir. Yukarıda kullanılan örnek hem içerik hem form bakımından aynı olduğu için "kalb" veya "muaraza bi'l-ayn" örneği olarak görülebilir. Muaraza bi'l-misil için şu örnek verilebilir: İddia sahibinin "evren ezelidir" önermesini iler sürdüğünü ve bunu desteklemek için de şu delili tasarladığını farz edelim: "Çünkü evren fail nedenden (müessir) müstağnidir. Fail nedenden müstağni olan her şey ezelidir; o halde evren ezelidir." Muaraza konumunda olan kişi buna misliyle muaraza yapmak istediğinde

49 Muaraza yapan kişi, iddia sahibinin ileri sürdüğü rivayetin tersi yönünde bir başka rivayetle aynı argümanı kullanarak karşı tezi ispatlamaktadır. Birbirine zıt iki görüşün ikisi de doğru olmayacağına göre iddia sahibinin görüşünün doğru olması düşünülemez. Bu da onun doğru olduğunu gösteren delilde bir problem olduğunu gösterir. Böylece muaraza ilk etapta iddiayı, ikinci etapta iddianın delilini şüphe konusu haline getirerek eleştiri işlevi görmektedir.

içerik olarak farklı ama argüman kalıbı (form) itibarıyla aynı olan şu delille karşı koyabilir: "Evren bir fail nedene muhtaçtır. Fail nedene muhtaç olan her şey başlangıçlıdır; o halde evren başlangıçlıdır." Görüldüğü üzere ilk argümanda "müstağni" ikinci argümanda "muhtaç" terimleri kullanıldığından içerik olarak farklı olsalar da ikisi de kesin kıyasın (iktiranî kıyas) birinci şekil formunda olduklarından formca birdirler. Hem içerik hem form bakımından farklı olan muaraza bi'l-gayra örnek olarak aynı itirazın şu şekildeki sunumunu verebiliriz: "Evren değişimden azade değildir. Ezeli olan her şey değişimden azadedir; o halde evren ezeli değildir." Görüldüğü gibi iddia sahibinin argümanıyla muaraza sahibinin argümanı içerik olarak farklıdır. Çünkü ilkinde orta terim "müstağni" terimi, ikincisinde "değişimden azada olan" terimidir. Yanısıra iki argüman form olarak da farklıdır. İddia sahibinin argümanı birinci şekil iken, muaraza sahibinin argümanı ikinci şekildir.

Semerkandî itiraz yollarından üçüncüsü olarak nakzın tanımına da yer vermektir. Nakz, sözlükte çözmek ve sökmek gibi anlamlara gelir.[50] Terim olarak metinde de geçtiği gibi hükmün delilden geri kalmasıdır. Nakza ayrıca "nakz-ı icmâlî" de denir.

Nakzın tanımında yer alan "hüküm" teriminden iddia kastedilmektedir. Dolayısıyla nakz, iddianın delilden geri kalmasıdır (tahallüf). İddianın delilden geri kalması, delilin kapsamına

50 Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 328.

giren bazı örneklerde -iddia sahibine göre de- iddianın geçersiz olmasıdır. Bu durum, iddia ile delil arasında orantı sorunu doğurduğu gibi iddia sahibinde tutarlılık sorunu da doğurmakta, iddia sahibinin deliline sadık olmadığını göstermektedir. Mesela süs eşyalarına zekat düştüğünü savunan bir fakihin "süs eşyalarına zekat düşer" dediğini ve bunu temellendirmek üzere "çünkü 'mallarınızın zekatını verin' hadisi bunu gerektirir" şeklinde bir delil getirdiğini varsayalım. İtiraz makamında olan kişi buna nakz yoluyla eleştiri getirmek istediğinde şöyle itiraz edebilir: "Sizin deliliniz geçerli değildir. Çünkü inci ve elmas gibi mücevherleri de kapsamaktadır, ama hüküm (iddianız) inci ve elmasta geçerli değildir."[51]

Nakzın tek formu tanımda verilen iddianın delilden geri kalması değildir. Bunun dışında delilin muhal bir duruma yol açması da nakz formudur. Sözgelimi delilin döngüsel olduğu ya da çelişkiye yol açtığı gibi itirazlar da nakza dahildir.[52] Bu itibarla Cürcânî nakzı şöyle tarif eder: "Nakz, bir delili, herhangi bir fasit durum doğurduğunu gösteren gerekçeye (şahit) dayanarak istidlale elverişli olmadığı sebebiyle geçersiz kılmaktır. Anılan fa-

51 Yani siz de birer süs eşyası olmasına rağmen inci ve elmas gibi mücevherlere bizim gibi zekat düşmediğini savunuyorsunuz. Dolayısıyla tıpkı bizim gibi siz de delilinizi -tüm kaplamı itibarıyla- geçerli görmüyorsunuz. Dolayısıyla bazı örneklerde geçerli saymadığınız delili burada geçerli saymanız tutarsızlıktır. Bu durumda iddia sahibinin tutarsızlık gibi görünen bu tutumuna bir açıklama getirmesi, inci ve elmas örneklerine neden zekat düşmediğini ayrıca gerekçelendirmesi lazım gelir.

52 Ensarî, Fethu'l-vehhab, s. 334.

sit durum, hükmün delilden geri kalması ya da delilin mantık yanlışına (muhal) yol açması şeklinde ayrıntılandırılmıştır".[53]

Men' türü eleştiri, geride örneği verildiği üzere bazen yalın olarak yapılabildiği gibi bazen bir dayanak eşliğinde de yapılabilir. Men'i destekleyen dayanağa münazara dilinde "senet" veya "müstened" denir. Semerkandî temel münazara terimlerinin tanımlarına yer verdiği bu bölümü senet ve müstenedin tanımıyla noktalamaktadır. Müstened, sözlükte dayanak anlamına gelir.[54] Terim olarak müstened, men' türü itirazların dayanağı ve destekçisidir. Sözgelimi itirazda bulunan kişi "falan öncülde belirttiğiniz şeyi kabul etmiyorum" diyerek men' hakkını kullandıktan sonra "belirttiğiniz şey neden öyle değil de şöyle olmasın?" diyerek men'i kabaca destekleyen bir cümle de sarf edebilir. Bu cümleye senet ya da müstened denir. Klasik münazara edebiyatında yaygın olarak kullanılan üç müstened kalıbı vardır. Birincisi, "neden şöyle olmasın?"; ikincisi, "bu sizin dediğiniz doğru olurdu, eğer şöyle olsaydı, ama öyle olduğunu kabul etmiyorum"; üçüncüsü, "bunu kabul etmiyorum, nasıl olabilir, oysa durum şöyledir" kalıbıdır.[55]

---

53 Conğôrî, Şerhu'r-reşîdiyye ale'ş-şerîfiyye, s. 32. Görüldüğü gibi tanımda delilin geçersizliği sadece hükmün delilden geri kalmasıyla (tahallüf) sınırlı tutulmamış, delilin mantık yanlışına yol açması da ayrı bir sebep olarak zikredilmiştir. Böylece nakz yoluyla delilin geçersizliği eleştirisi her iki yolla da yapılabilmektedir.

54 Ensarî, Fethu'l-vehhab, s. 336.

55 Hasan Paşa Zade, Şerh alâ risaleti'l-âdâb li'l-Gelenbevî, Dâru't-tıbâati'l-âmire, 1867, s. 30.

7. Ders - Münazaranın Akışı

Ana Metin

الفصل الثاني: في ترتيب البحث

إذا شرع المعلل في تقرير الأقوال والمذاهب: فلا يتوجه عليه المنع؛ لأن ذلك بطريق الحكاية، إلا إذا انتهض بإقامة الدليل على ما ادعاه، فالسائل إما أن يمنعه في شيء من الدليل، أو لا يمنعه فيه أصلا؛ فإن لم يمنع: فظاهِر، وإن منَع: فإما أن يمنع قبل تمام دليله، وهو إنما يكون على مقدمة من مقدمات دليله، أو يمنع بعد تمام دليله؛ فإن منع مقدمة من مقدمات دليله: فإما أن يقتصر بمجرد المنع، أو لم يقتصر؛ ، فإن اقتصر: فظاهر، وإن لم يقتصر: فإما أن يقول المستنَد، أو لم يقُل.

والمستند: ما يقوّي المنع، وصورته ثلاثة؛ كما يقول: لا نسلم، لم لايجوز أن يكون كذا. أو يقول: لا نسلم لزوم كذا، وإنما يلزم هذا: أن لو كان كذا. أو يقول: لا نسلم كذا، وكيف يكون والحال كذا، وذلك هو المناقضة

وإن لم يقل المستنَد، بل يَستدِل بدليل على انتفاء تلك المقدمة الممنوعة: فذلك يسمى: غصْباً؛ وهو غير مسموع عند المحققين؛ لاستلزامه الخبْط في البحث، نعم، قد يتوجه ذلك بعد إقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة، كما سيأتي ذكره

Tercüme

İkinci bölüm: münazaranın akışı hakkındadır

İddia sahibi (muallil) konuyla ilgili görüş ve mezhepleri ortaya koymaya başladığında kendisine men' yöneltilemez. Çünkü iddia sahibi bunların aktarıcısıdır. Ancak iddia sahibi iddia ettiği şeye dair delil getirmeye başlarsa o zaman itiraz konumunda olan kişi ya delille ilgili itirazda bulunur ya da delille ilgili hiçbir itirazda bulunmaz. Eğer delille ilgili itirazda bulunmazsa bu durum izaha muhtaç değildir. Eğer delille ilgili itiraz yapacak olursa bu durumda ya iddia sahibinin delili tamamlanmadan önce yapar ya da iddia sahibinin delili tamamlandıktan sonra yapar. İddia sahibinin delili tamamlanmadan önce itirazda bulunması, delilin öncüllerinden birine men' yöneltmesi[56] şeklinde olur.

Eğer delilin öncüllerinden birine men' yöneltirse[57] ya sadece men' yöneltmekle yetinir ya da sadece men' yöneltmekle yetinmez. Eğer sadece men' yöneltmekle yetinirse bu durum izaha muhtaç değildir. Eğer sadece men' yöneltmekle yetinmezse ya men'i destekleyen bir müstened getirir ya da getirmez. Müstened men'i destekleyen dayanaktır ve şu üç formda olur: Mesela "bunu kabul etmiyorum, neden şöyle olmasın ki?"

56 Öncüllerden birine men' yöneltmesi, ilgili öncül için iddia sahibinden delil istemesi demektir.

57 Bu aynı zamanda iddia sahibinin delilinin tamamlanmasından önceki aşamaya karşılık gelmektedir.

veya "bu durumun lazım geldiğini kabul etmiyorum; eğer şöyle şöyle olsaydı bu durum lazım gelirdi" ya da "bunu kabul etmiyorum, bu nasıl olur, oysa durum şudur" tarzı ifade kalıpları ayrı ayrı birer müsteneddir.

İtiraz eden kişinin burada anlattığımız biçimde men' yöneltmesi "münâkaza" denilen itiraz biçimidir.

Eğer men' yönelten kişi müstened getirmeyip itiraz ettiği öncülün (mukaddime-i memnûa) geçersiz olduğuna (intifâ) dair bir delil getirirse buna "gasp" denir. Gasp adını alan bu tür açıklamalar muhakkik alimler nezdinde münazaranın işleyişini bozdukları için geçersizdirler (gayr-ı mesmû'). Ama iddia sahibi itiraza konu olan öncüle dair bir delil getirdikten sonra böyle bir açıklama yerinde olur. Bu konu daha sonra gelecektir.[58]

Açıklama

Münazara usulünde tartışmadan verim alınabilmesi için belli bir düzenin olması gerektiğinin altı çizilir. Nitekim münazara usulü diye bir disiplinin amacı da bu düzeni oluşturmaya dönüktür. Bu düzen, hem iddia mevkiinde olan kişiye (muallil) hem itiraz mevkiinde olan kişiye (sâil) ne zaman ne tür açıklamalar yapabilecekleri konusunda belli bir sırayı esas

58 Bir sonraki bölümde muaraza konusunu işlerken bunu göreceğiz.

alan bazı ödev ve haklar tanır. Buna göre iddia sahibi, iddiasını açık seçik biçimde ortaya koyar, gerekirse kavramların tanımlarına, konuyla ilgili görüş ve mezheplere yer verir.[59]

İtiraz hakkı ne zaman doğar?

Metinde de belirtildiği gibi münazaranın başında genel olarak konuyla ilgili görüş ve mezheplerin aktarımına karşı itiraz yapılamaz. Çünkü iddia sahibi burada henüz aktaran konumundadır, kendi görüşünü açıklamış değildir. Ayrıca men' yoluyla itirazda bulunmak için uygun bir zemin de yoktur. Zira men' delil talebinde bulunmaktır. Kişi ancak kendi görüşüne delil getirmekle yükümlüdür. Oysa burada henüz kendi görüşünü değil, konuyla ilgili mevcut görüşleri aktarmaktadır. Burada muaraza ve nakza da başvurulamaz. Çünkü her ikisi de iddia sahibi delilini ortaya koyduktan sonra yapılabilecek itiraz türleridir. Burada olsa olsa aktarımın sıhhatine dair (tashih-i nakil) bir talepte bulunulabilir. İddia mevkiindeki kişinin

59 Münazara usulü geleneği genellikte fıkıh tartışmalarını esas alan bir geçmişe sahip olduğu için burada mezhepleri açıklamaktan söz edilmektedir. Tartışmacılar belli bir mezhepten oldukları ve kendi mezheplerini karşıt mezhebe karşı savundukları için önce mezheplerin açıklanması anlaşılabilir bir durumdur. Ne var ki tartışma usulü belli bir disipline bağlı olmadığından fıkıh ya da kelam dışında yepyeni konulardaki tartışmaları da düzenler. Dolayısıyla konuyla ilgili eski doktrinlerin ortaya konması ve tartışmacının zorunlu olarak o doktrinlerden birini savunması gerekmez. Bu itibarla iddia sahibinin konuyla ilgili görüş ve doktrinleri açıklamak gibi bir sorumluluğu da yoktur. Doğrudan kendi görüşünü ileri sürüp onu gerekçelendirebilir.

görüşleri aktarırken sahih kaynakları kullanıp kullanmadığı sorgulanabilir.[60]

İddia mevkiinde olan kişi kendi görüşünü açıklar ve onu destekleyecek argüman getirmeye başlarsa o zaman itiraz hakkı doğar.

İtiraz türleri: münâkaza, muaraza ve nakz

İtiraz mevkiinde olan kişinin üç ayrı eleştiri hakkı vardır. Bunlar bir önceki bölümde tanımları verilen münâkaza, muaraza ve nakzdır. Semerkandî ilk olarak bu üç eleştiriden birincisi münâkazayı (men') açıklamaktadır.

Metinde münazara, delilin tamamlanmasından önce ve delilin tamamlanmasından sonra olmak üzere iki aşama halinde sunulur. İtiraz mevkiindeki kişi ilk aşamada, delilin öncüllerinden birine veya birkaçına münâkaza/men' yöneltme hakkına sahiptir. İkinci aşamadaysa ya medlûle ya da belli bir öncülünü ayırmadan delilin geneline (icmalî) itirazda bulunur.[61] Eğer itiraz mevkiindeki kişi ne medlûle ne delile itirazda bulunmaz ve

60 Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 349-351. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, iddia mevkiindeki kişi konuyla ilgili görüşleri aktarırken aktarımının sahih ve güvenilir olduğunu iddia ederse o takdirde tartışmaya aktarımın sıhhati gibi yeni bir konu eklenmiş olur. Burası ayrıca tartışma konusu olabilir.

61 Ensari, Fethu'l-vehhâb, s. 362. Medlûle yapılan itiraz muaraza, delilin belli bir öncülü ayırdedilmeksizin geneline yapılan itiraz da nakz olduğundan bunlar münâkazadan sonra işlenecektir.

delilin öncüllerini kabul ederse ilzâma maruz kalır[62] ve münazara sona erer.

Münâkaza (men') ve senet

Eğer itiraz mevkiindeki kişi delilin belli bir öncülüne men' yöneltirse bu durumda ya men'ini destekleyecek bir müstened kullanır ya da kullanmaz. Men' yöneltirken doğrudan "filan öncülü men' ediyorum" veya "kabul etmiyorum" diyebileceği gibi "filan öncüle dair delil istiyorum" da diyebilir. Sonuçta münazarada ikisi de aynı kapıya çıkarlar.

Metinde müstenedle ilgili verilen üç ifade kalıbını daha önce de paylaştığımız süs eşyalarının zekatına ilişkin tartışmayla örneklendirebiliriz: birinci sırada zikredilen "bunu kabul etmiyorum, neden şöyle olmasın ki?" kalıbının örneği, "belirttiğiniz hadisten dolayı süs eşyalarına zekat düşmesini kabul etmiyorum. Neden hadisten maksat süs eşyaları dışındaki mallar olmasın ki?" şeklindedir. İkinci sırada zikredilen "bu durumun lazım geldiğini kabul etmiyorum; eğer şöyle şöyle olsaydı bu durum lazım gelirdi" kalıbının örneği, "hadisten dolayı süs eşyalarında zekatın lazım geldiğini kabul etmiyorum; eğer süs

62 İlzâma maruz kalmak, yapacak bir itirazın kalmaması demektir. İtirazcının bu duruma düşmesine ilzâm denir. Bu durumda iddia sahibi iddiasını itiraz eden kişiye kabullendirmiş olur. İtiraz sahibinin itirazı karşısında iddia sahibinin söyleyecek sözünün kalmamasına ifhâm denir. Bu durumda da itiraz sahibi itirazıyla iddia sahibine itirazını kabullendirmiş olur.

eşyalarında zekatın hadiste kastedilmesi mümkün olsaydı süs eşyalarında zekat lazım gelirdi" şeklindedir. Üçüncü sırada zikredilen "bunu kabul etmiyorum, bu nasıl olur, oysa durum şudur" ifade kalıbının örneği, "süs eşyalarına zekatın düşmesini kabul etmiyorum, süs eşyalarına nasıl zekat düşer, oysa hadiste süs eşyaları dışındaki malların kastedilmiş olması ihtimali vardır." şeklindedir.[63]

Tartışmada gasp

İtiraz mevkiindeki kişi müstened kullanmak yerine itiraz ettiği öncüle karşı delil kullanmaya kalkarsa haklı bulunmaz. Delil getirmek iddia sahibinin işi olduğundan bu tutum karşı taraftan rol çalmak kabul edilir ve açıkça "gasp" diye adlandırılır. Mesela yukarıda örneklenen tartışmada itiraz mevkiindeki kişi "ilgili hadiste süs eşyalarının zekatının kastedildiğini kabul etmiyorum" diyerek men' yöneltikten sonra şöyle devam etse; "bilakis hadiste böyle bir şey kastedilmemektedir.[64] Çünkü böyle bir şey kast edilmiş olsaydı tartıştığımız konuda sizin görüşünüz sabit olurdu. Oysa "süs eşyalarında zekat yok-

63 Ensârî, Fethu'l-vehhab, s. 364. Müstened kalıplarına bakılırsa bunların şöyle ya da böyle iddia sahibinin gerekçesine çomak sokarak itiraz sahibinin elini güçlendirmek üzere sarf edildikleri açıktır. Hemen hepsinde ilgili argümanda kullanılan hadisin delaletine yönelik aksi ihtimallere dikkat çekilmektedir. Aksi ihtimaller her ne kadar aksi yöndeki görüşü ispatlamasa da uyandırdıkları soru işareti sebebiyle iddia sahibinin gerekçesine karşı şüphe oluşturabilir. Bu da yapılan itiraza haklılık kazandırır.

64 Men' hakkını kullanan kişi burada açıkça karşı iddiada bulunmaktadır.

tur" hadisi[65] gereği tartıştığımız konuda sizin görüşünüz sabit olamaz" bu gasp olur. Çünkü burada sadece men' yöneltip iddia sahibinden delil istemekle kalmıyor, onun delil getirmesine fırsat vermeden kendisi aksi yönde delil getirerek iddia sahibinin rolünü elinden alıyor.

Münazarada tarafların birbirilerinden rol çalmaları meşru sayılmadığından men' hakkını kullanan kişinin böyle bir çıkışta bulunması geçersiz kabul edilir ve bundan bir fayda sağlamasına izin verilmez. Ancak iddia sahibi delilinin bir öncülüne yöneltilen men'e karşılık ilgili öncülü bir delille açıklarsa bu durumda kendi rolünü oynamış olur. Bu andan itibaren karşı tarafın aksi yönde delil getirmesi rol çalma anlamına gelmez ve geçerli sayılır. Şu var ki itiraz sahibi iddia sahibinin delilinin aleyhine delil getirdiği takdirde men' konumundan çıkıp muaraza konumuna geçmiş olur. Bu da iddia sahibine men' yapma hakkı kazandırarak rollerin değişmesine yol açar.

65 Men' hakkını kullanan kişi açıkça iddia sahibinin hadisinin aksine başka bir hadisi delil olarak kullanmaktadır.

8. Ders - Muaraza ve Nakz

Ana Metin

وإن منع بعد تمام الدليل: فذلك المنع على قسميْن: فإما أن لا يسلِّم الدليل بعد التمام؛ بناءً على تخلف الحكم عنه في شيء من الصور، أو يسلم الدليل ويمنع المدلول، ويستدل بما ينافي ثبوت المدلول، والأول: هو النقض الإجماليّ، والثاني: هو المعارضة.

فعَلِمْنا أن النقض إما تفصيليٌّ: وهو المناقضة المذكورة، أو إجمالي؛ وتوجيهه: أن يقال: ما ذكرتم من الدليل غير صحيح؛ لتخلُّف الحكم عنه في تلك الصورة. وأما المعارضة: فطريقها أن يقال: ما ذكرتم وإن دلَّ على ثبوت المدلول: ولكن عندنا ما ينفيه.

وإذا شرع السائل في الدليل: يصير المعلل ههنا كالسائل ثَمَّة، وبالعكس.

والمعارضة والنقض الإجماليّ: يأتيان في مقدمات الدليل أيضاً، وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة: يكون معارضةً ونقضاً إجماليًّا، وبالقياس إلى مجموع الدليل: مناقضةً على سبيل المعارضة، وتفصيليًّا على طريق الإجماليّ.

Tercüme

İtiraz mevkiindeki kişi iddia sahibinin delili tamamlandıktan sonra itirazda bulunmak isterse önünde iki seçenek vardır. Ya tamamlandıktan sonra delili kabul etmeyecektir ya da delili kabul edecek ama medlûlü (iddia) kabul etmeyecektir. İlkini seçip delili kabul etmemesi, delilin kapsamına giren herhangi bir örnekte hükmün (iddia) delilden geri kalması gerekçesine dayalı olarak gerçekleşir. İkincisini seçip medlûlü kabul etmemesi, medlûlün ispatıyla çatışan bir delil ortaya koymasıyla olur. Bu iki seçenekten ilki nakz-ı icmâlî, ikincisi muarazadır.

Böylece anlaşılıyor ki nakz ya tafsîlîdir -ki bu bir önceki bölümde anlatılan münâkazadır- ya icmâlîdir. Nakz-ı icmâlînin doğru biçimde yöneltilmesi (tevcih) şöyledir: "Sizin ortaya koyduğunuz delil geçerli değildir. Çünkü filan örnekte hüküm delilden geri kalmıştır."

Muarazaya gelince onun doğru yöneltilme biçimi de şöyledir: "Ortaya koyduğunuz delil her ne kadar medlûlün geçerli olduğunu gösterse de bizim elimizde onun aksini gösteren başka bir delil bulunmaktadır."

İtiraz mevkiinde olan kişi delil getirmeye kalktığında iddia sahibi oracıkta itiraz mevkiine, itiraz sahibi de iddia mevkiine geçer.

Muaraza ve nakz-ı icmâlî bazen delilin öncüllerine yönelik olarak da kullanılabilir. Bu durumda ilgili öncüle göre muaraza ve nakz-ı icmâlî olurlarken delilin toplamına göre münâkaza alâ sebîli'l-muaraza, ve nakz-ı tafsîlî alâ tarîki'l-icmâlî olur.

Açıklama

Muaraza ve nakz

Bir önceki bölümde münazaranın iddia sahibinin delilinin tamamlanmasından önceki aşaması anlatılmış, orada doğal olarak delilin öncüllerine yönelik men' yollu eleştirilere yer verilmişti. Bu bölümde münazaranın delilin tamamlanmasından sonraki aşamasına ilişkin eleştirilere yer verilmektedir.

Delilin tamamlanmasından sonraki aşamada eleştiri mevkiinde bulunan kişinin önünde iki seçenek bulunduğunu metinden öğreniyoruz. İlk seçenek delili kabul etmemek suretiyle tartışmanın delile yönelik olması. İkinci seçenek delilin kabul edilip medlûlün kabul edilmemesi suretiyle tartışmanın iddiaya yönelik olması. Müellif ilk eleştiri biçiminin nakz-ı icmâlî, ikinci eleştiri biçiminin muaraza olduğunun altını çizmektedir.

Nakz veya nakz-ı icmâli diye bilinen eleştiri, delilin belli bir öncülünü hedef almak yerine genel olarak delili hedeflediği için icmâlî kaydını almaktadır. Bunun aksine delilin belli bir öncülüne yönelik eleştiri, daha doğrusu ilgili öncüle dair delil talebi şeklinde olan eleştiriye de nakz-ı tafsîlî dendiğini

biliyoruz. Burada delil öz (icmalî) değil, belli bir öncülü üzerinden ayrıntılı (tafsîlî) olarak hedef alınmaktadır.

Nakz-ı icmâlîde delile öz olarak yöneltilen eleştiri bu metinde hükmün delilden geri kalması şeklinde açıklanmaktadır. Metinde bu "sizin ortaya koyduğunuz delil geçerli değildir. Çünkü filan örnekte hüküm delilden geri kalmıştır." şeklinde ifadeye dökülmektedir. Daha önce de açıkladığımız gibi hükümden maksat iddiadır. İddianın delilden geri kalması, delilin kaplamına giren bazı örneklerle ilgilidir. Mesela süs eşyalarına zekat düştüğünü savunan bir fakihin "süs eşyalarına zekat düşer" dediğini ve bunu temellendirmek üzere "çünkü 'mallarınızın zekatını verin' hadisi bunu gerektirir" şeklinde bir delil getirdiğini varsayalım. İtiraz makamında olan kişi buna nakz yoluyla eleştiri getirmek istediğinde şöyle itiraz edebilir: "Sizin deliliniz geçerli değildir. Çünkü inci ve elmas gibi mücevherleri de kapsamaktadır, ama hüküm (iddianız) inci ve elmasta geçerli değildir." İddia sahibinin delilinde yer alan "mallarınız" sözcüğünün kaplamına inci ve elmas da girmektedir. Süs eşyalarına zekatın düştüğünü malların zekatını vermek gerektiğini bildiren hadisle gerekçelendirebilmek için elmas ve inci gibi tüm mallara zekat düştüğünü de savunmak gerekir. Oysa süs eşyalarına zekat düşer diyen fakih inci ve elmasa zekat düştüğünü kabul etmemektedir. Bu durum kullanılan delilin bağlayıcılığına gölge düşürmektedir. Bir delil kaplam alanına dahil olan her yerde geçerli olmak durumundadır. Çünkü

delille medlûlü/iddia arasında sebep-sonuç (lâzım-melzûm) ilişkisi vardır. Sebep sonucu gerektiremezse sebepliği geçersiz olduğu gibi bir delil de medlûlü ispatlayamazsa delilliği geçersiz olur. Sonuç olarak burada iddianın delilin kaplamına giren bazı örneklerde geri kalması, delilin delil işlevini yerine getiremediği için istidlal ehliyetini yitirmesi olarak okunmakta ve delil için bir eleştiri konusu olmaktadır. Nakz-ı icmâlînin delile yönelik bir eleştiri olmasının anlamı budur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi nakz-ı icmâlî metinde olduğu gibi sadece iddianın delilden geri kalması yönünde bir eleştiriden ibaret değildir. Her ne kadar metinde zikredilmese de delilin istidlal ehliyetini yitirmesine yol açan başka açmazlar da vardır. Bunların başında delilin çelişki, kısır döngü ve teselsül gibi mantık yanlışlarına yol açmasıdır. Ne var ki metinde nakz sadece "tahallüf" diye bilinen; iddianın, delilin kaplamına giren bazı örneklerde delilden geri kalması, iddiayla delil arasında tutarsızlık olması yönündeki eleştiri olarak sunulmaktadır.

Metinde itiraz mevkiindeki kişinin iddia sahibine nasıl muaraza yönelteceğine dair kalıp ifade şu şekilde verilmektedir: "Ortaya koyduğunuz delil her ne kadar medlûlün geçerli olduğunu gösterse de bizim elimizde onun aksini gösteren başka bir delil bulunmaktadır." Müellifin beyanına göre muaraza burada delile yönelik bir itiraz gibi durmamaktadır. Çünkü itirazda delilin medlûlün geçerliliğini gösterdiği

kabul edilmektedir. Bir delilin geçerliliği, destek olarak zikredildiği iddiayı geçerli kılmasına bağlıdır. Muaraza burada medlûlün aksini gösteren bir delili içerdiğinden medlûle yönelik bir itirazdır. Ancak bu konuda farklı görüşlerin de olduğunu belirtmiştik. Muarazanın da delile yönelik bir eleştiri olduğunu savunanlar vardı. Onlara göre muarazada medlûlün tersini gösteren bir delil getirilmesi doğrudan medlûle yönelik gibi görünse de dolaylı olarak delile de yönelik bir eleştiridir. Çünkü yukarıda açıkladığımız gibi delilin delil olması medlûlü ispatlamasına bağlıdır. Medlûl ispatlanamadığında delil de delil olarak işlev görmüş olmaz. Medlûlün aksi, bir delille ortaya konduğunda aynı konuda birbirine zıt iki iddianın ikisi birden haklı olamayacağına göre medlûl geçersiz olur. Medlûlün geçersiz olması onu desteklemesi beklenen delili de geçersiz kılar. Bu da muarazanın son tahlilde delili de etkileyen bir eleştiri olduğu anlamına gelir.

Tartışmada rol değişimi

Semerkandî'nin belirttiği gibi tartışmada tarafların rolleri sürekli değişir. İtiraz mevkiinde olan kişi, itirazını desteklemek üzere bir delil getirmediği sürece roller olduğu gibi kalır. Ama daha atak bir tavır alıp karşı tarafın iddiasının aleyhine bir delil getirmeye kalktığında kendisi ispat sorumluluğunu üstlenmiş olur ve itiraz mevkiinden iddia mevkiine geçer. Buna paralel olarak baştaki iddia mevkiinde olan kişi de ileri sürülen

delile itiraz hakkı elde ederek itiraz mevkiine geçmiş olur. Bu durum taraflar arasında sürekli değişebileceği için roller de sürekli el değiştirir. Her rol değişiminde hak ve ödevler de ona göre değişir.

Muaraza ve nakz yoluyla münâkaza

Metinde son olarak belirtildiği gibi muaraza ve nakz-ı icmâlî normal koşullarda belli bir öncüle yönelik olarak kullanılan itiraz yolları değildir. Ancak bazen delilin belli bir öncülüne de muaraza getirilebilir. İlgili öncül sanki bir iddiaymış gibi alınarak onun tersine bir delil getirilebilir. Keza belli bir öncülün mantıksal yanlış barındırması da mümkündür. Bu durum münazaranın ilerleyen safhalarında, iddia sahibi delilin belli bir öncülünü başka bir delille temellendirdiğinde karşımıza çıkar. Çünkü burada ilk delilin öncülü, ikinci delilin iddiası/matlubu durumdadır. Böyle bir durumda itiraz mevkiindeki kişi "sizin deliliniz (ikinci delil) her ne kadar anılan öncülün geçerli olduğunu gösteriyorsa da bizim elimizde onun geçersiz olduğunu gösteren delil vardır" deyip delilini zikrederek muaraza yapar. Keza "anılan öncülü desteklemek için getirdiğiniz delil geçerli değildir. Çünkü delilinizin kaplamına giren filan örnekte hüküm/iddia (anılan öncül) geri kalmaktadır" diyerek nakz da yapabilir.

Sözünü ettiğimiz öncülün farklı açılardan farklı konumlarda olması muaraza ve nakz-ı icmâlî açısından da belirsizliğe

yol açmaktadır. Bu tür muaraza ve nakz-ı icmâlîler belli bir öncüle yönelik olduklarından dolayı aynı zamanda münâkaza olmak durumundadırlar. Ne var ki münâkaza bir delil talebi olduğundan bunlar tam olarak münâkaza da kabul edilemezler. Bunu aşmanın yolu olarak tartışma usulünde her iki kavram birleştirilmiştir. Belli bir öncüle yönelik muarazaya "muaraza yoluyla münâkaza" denirken, belli bir öncüle yönelik nakz-ı icmâlîye de "icmâlî yoluyla tafsîlî" denmiştir.

9. Ders - İtirazlara Cevaplar

Ana Metin

هذا من طرَف السائل، وأما من طرف المعلل: فالسائل إذا منع مقدمةً من مقدمات دليله: فيلزم عليه دفعُه، إما بدليلٍ أو تنبيهٍ؛ كما يقول: العالم متغيِّر؛ لأنا نشاهد التغيرات فيه من الحركات والآثار المختلفة.

وإن أتى المعلل بدليلٍ ثانٍ: فإما أن يمنعه السائل أيضا، أو يسَلِّم؛ فإن منعه: فالأقسام المذكورة تأتي فيه؛ من: المناقضة، والمعارضة، والنقض، وكذلك إن أتى بدليلٍ ثالثٍ أو رابعٍ فصاعداً، وحينئذ ينتهي إما إلى إلزام المانع، أو إفحام المعلل؛ لأن المعلل إن انقطع كلامه بالمنع أو المعارضة: فيحصل الإفحام، وإلا فلا يخلو: إما أن تنتهى أدلته إلى أمر ضروريّ القبول، أو لا تنتهى؛ فإن كان الأول: يلزم الإلزام، وإن كان الثاني: يلزم الإفحام؛ لأنه حينئذ إما أن يلزم التسلسل من طرف المبدإ، أو عجز المعلل عن الدليل، والثاني: ظاهر، والأول: محال، وبتقدير تسليمه: يلزم إفحام المعلل؛ لأنه لا يمكنه إثبات أمور لا نهاية لها.

Tercüme

Tartışmanın buraya kadar olan kısmı itiraz mevkiinde olan kişiye dönük olan kısmıdır. İddia mevkiinde olan kişiye dönük olan kısmına gelince itiraz eden kişi onun delilinin öncüllerinden

birine men' yönelttiğinde iddia mevkiindeki kişinin ya bir delille ya bir tenbihle onu defetmesi gerekir. Mesela iddia mevkiindeki kişi şöyle der: "Evren değişkendir. Çünkü evrende çeşitli etkiler ve hareketler olmak üzere türlü türlü değişiklikler gözlemliyoruz."[66] İddia mevkiindeki kişi ikinci bir delil getirdiğinde itiraz mevkiindeki kişi onu ya kabul eder ya da itiraz eder. Eğer itiraz etmeye kalkarsa geride zikrettiğimiz münâkaza, muaraza ve nakz seçeneklerinden birini deneyebilir. Eğer iddia mevkiindeki kişi üçüncü, dördüncü veya daha fazla bir delil getirirse bu işin sonu ya itiraz mevkiindeki kişinin ilzâmına ya da iddia mevkiindeki kişinin ifhâmına varır. Nitekim iddia mevkiindeki kişinin, maruz kaldığı men' ya da muaraza karşısında[67] söyleyecek sözü kalmazsa ifhâm durumu oluşur. Eğer söyleyecek sözü olursa tartışma devam eder ve nihayet ispat işini ya kabulü zorunlu olacak kadar açık ve temel bir delille sonuçlandırır ya da sonuçlandıramaz. Eğer ilk

---

66 Burada itiraz mevkiindeki kişi "evren değişkendir" öncülüne men' yönelterek onunla ilgili delil istemiş görünüyor. İddia mevkiindeki kişi de buna binaen "çünkü evrende çeşitli etki ve hareketler olmak üzere türlü türlü değişiklikler gözlemliyoruz" diyerek evrenin değişken olduğuna dair tenbih kıvamında bir açıklama yapıyor ve böylece ilgili öncüle yöneltilen men'i savuşturmuş oluyor. Evrenin değişken olması herkesin eşit derecede paylaşamayabileceği bir bilgi olduğundan bu gibi öncüllere -delil değilse de- tenbih kıvamında açıklama getirmek gerekebilir.

67 Buradaki "men'" kelimesini Ensarî hem münâkaza hem nakzı içine alacak biçimde genel itiraz şeklinde yorumlamaktadır. Bkz., Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 386. Semerkandî'nin sık sık men' kelimesini münâkaza yerine genel olarak itiraz anlamında kullandığını dikkate alırsak yorum geçerli görünmektedir. Bu durumda her üç itiraz da ibarede yerini bulmuş olmaktadır.

seçenek olur ve kabulü zorunlu bir delile sonuçlandırırsa itiraz mevkiindeki kişinin ilzâmı gerçekleşir. Eğer böyle bir delille sonuçlandıramazsa kendisinin ifhâmı gerçekleşir. Çünkü bu durumda ya mebde' (illet)[68] tarafından teselsül lazım gelir ya da iddia mevkiindeki kişinin delil getirmekten aciz olduğu ortaya çıkar. İkinci durum (aciz olması) izaha muhtaç değildir. İlki, teselsül muhaldir. Teselsülü muhal kabul etmesek bile iddia mevkiindeki kişinin ifhâmı lazım gelir. Çünkü sonsuzca önermeyi ispatlaması mümkün değildir.

Açıklama

İtirazlara cevaplar

Buraya kadar anlatılanlar tartışmanın itiraz aşamasına yönelik safhaları gözler önüne serdi. İddia mevkiinin buradaki rolü görüşünü açıklayıp onu temellendirdiği argümanını sunmaktı. Bundan sonra sözün itiraz mevkiindeki kişiye geçtiğini gördük.

68 Mebde' illet ve neden anlamındadır. Neden, zihinde ya da dış dünyada var olmak için kendisine muhtaç olunan şey anlamına geldiğine göre medlûlün zihindeki varlığı (bilinmesi) delilin zihindeki varlığına (bilinmesi) muhtaçtır. Daha sade bir anlatımla iddiayı bilip onaylamak delilini bilip onaylamaya bağlıdır. Bu itibarla medlûl, zihnen delilin sonucu (malul), delil de zihnen medlûlün nedeni (illet) kabul edilir. Dolayısıyla burada "illet tarafındaki teselsül" delillerin sonsuza kadar sıralanmasına işaret etmektedir. İllet ve nedenlerin sonsuza kadar sıralanması muhal olduğundan delillerin de geriye doğru sonsuza kadar sıralanması muhaldir.

İtiraz mevkiindeki kişinin temelde üç tür itiraz hakkı olduğunu; ya iddia mevkiindeki kişinin ileri sürdüğü delilin belli bir öncülüne veya tek tek tüm öncüllerine delil talep edebileceğini ya öncüllerle uğraşmayıp iddianın zıttına kendisinin bir delil getirebileceğini ya da genel olarak iddia mevkiindeki kişinin delilinin açmazlarını ortaya koyabileceğini gördük. Bu itiraz türlerinden ilkine münâkaza ve men' dendiğini, ikincisine muaraza ve üçüncüsüne nakz veya nakz-ı icmâlî dendiğini görmüş olduk.

Tüm bu itirazlar iddia mevkiindeki kişiye cevap hakkı, hatta cevap sorumluluğu doğurmaktadır. Eğer iddia mevkiindeki kişi bu itirazlara cevap veremezse iddiasını ispatlayamamış olur ki münazaranın iddia sahibinin aleyhine sonuçlanmasına "ifhâm" denir. İddia sahibinin itirazlara verebileceği cevapları varsa bunları ortaya koyması gerekir.

Münâkazaya cevap

Semerkandî ilk olarak iddia mevkiindeki kişinin kendisine münâkaza yoluyla yapılan itiraza nasıl cevap vereceğini ele alıyor. Münâkaza, öncüllerden birine veya ayrı ayrı tümüne ilişkin delil talebi olduğuna göre iddia mevkiindeki kişinin cevabı, istenen delili ortaya koymaktır. Ancak metinde de geçtiği gibi her öncüle delil talep etmek doğru olmaz. Bazen öncüller delil

gerektirmeyecek kadar açık olabilirler.[69] Bu durumda delil yerine muhatabın dikkatini toplayacak "tenbih" adı verilen bir açıklama getirilir. Metinde "evren değişkendir" öncülü üzerinden bunun örneği verilmektedir. İddia sahibi evrenin başlangıçlı olduğunu ileri sürüyor. Buna delil olarak "çünkü evren değişkendir, her değişken başlangıçlıdır" şeklinde bir dizi öncül sıralıyor. İtiraz mevkiindeki kişi ilk öncüle ("evren değişkendir") men' yöneltip açıklama istiyor. İddia mevkiindeki kişi de "çünkü evrende çeşitli etkiler ve hareketler olmak üzere türlü türlü değişiklikler gözlemliyoruz" diyerek ilgili öncülün açıklığına vurgu yapıyor. Evrenin değişkenliği duyusal bir konu olduğundan burada teorik açıklamalar yapmaya gerek duyulmaz. Sadece değişkenliğin gözlemlenebileceği noktalara dikkat çekilir ve konu kapanır.

69 Münazara kuralı olarak bedihî-i celî olan, ortalama herkesin bildiği temel önermelere men' yöneltilerek delil istenmez. Bkz., İsmail Gelenbevî, İslami İlimler Geleneğinde Tartışma Usulü, hzr. Talha Alp, Yasin Yayınevi, s. 61. Bedîhi-i celî önermeler "bütün parçasından büyüktür", "ateş yakıcıdır", "güneş ışık saçar" gibi herkesin ama temel muhakemeyle ama yaygın duyusal verilerle bildiği önermelerdir. Bunların yanında bir de bedihi-i hafî denen herkesin paylaşmadığı bedîhî önermeler vardır. "Ay ışığını güneşten alır" önermesi belli bir kesim için bedîhî olsa da önermenin temelinde yatan sezgi (hads) herkes için eşit olmadığından hafi (gizli) kaydıyla kayıtlanmıştır. Bu tür önermeler delilde öncül olarak kullanıldığında kendilerine men' yöneltilebilir. İddia mevkiindeki kişi bunlara delil yerine tenbih kıvamında açıklama getirir. Çünkü bunlar temel önermeler olduklarından nazar ve istidlale konu olmak şöyle dursun, nazar ve istidlal bunlar üzerine kurulur. Bu itibarla kendileri nazar ve istidlalden çıkarsanamaz, delille temellendirilemezler.

Metinde de belirtildiği gibi iddia mevkiindeki kişi itiraz üzerine delilinin öncüllerinden birine delil getirdikten sonra itiraz mevkiindeki kişi ileri sürülen delili kabul edebileceği gibi ona itiraz da edebilir. Eğer kabul ederse tartışma iddia sahibi lehine sonuçlanmış olur. Bir diğer ifadeyle itiraz mevkiindeki kişi aleyhine sonuçlanmış olur. Tartışmanın itiraz mevkiindeki kişi aleyhine sonuçlanmasına "ilzâm" denir.

İtiraz mevkiindeki kişi ilgili delili kabul etmezse geride geçen üç itiraz hakkı olan münâkaza, muaraza ve nakzdan birini kullanarak itirazda bulunur. Eğer itiraz hakkını münâkaza şeklinde kullanırsa bu defa iddia mevkiindeki kişi üçüncü defa delil getirir. İtiraz mevkiindeki kişi münâkaza hakkını kullandıkça iddia mevkiindeki kişi dördüncü, beşinci ve daha fazla olacak biçimde delillerini sırasıyla ileri sürer. Bu işin sonunda iddia sahibi ya artık itiraz edilemeyecek kadar açık öncüllerden oluşan bir delil bulup ileri sürer ya da bir türlü böyle bir delil bulup ileri süremez. İlk varsayıma göre tartışma iddia sahibi lehine sonuçlanır ve itiraz mevkiindeki kişi ilzam olmuş olur. İkinci varsayıma göre iddia sahibi, iddiasını nihai bir temele dayandırıp ispatlayamadığından ifhâm olur. Bu ya itiraz mevkiindeki kişinin, kendisine yöneltilen münâkaza, muaraza ve nakz türü eleştiriler karşısında söyleyecek söz bulamaması suretiyle olur ya da bir türlü kabulü zorunlu bedihi bir delil getirememekle olur.

Burada metinde de dikkat çekildiği gibi iddia sahibinin bir türlü kabulü zorunlu olan açık öncüle ulaşamaması iki açmazı gözler önüne serer. Birincisi teselsül açmazıdır. İddia sahibi iddiasını her defasında yeni bir delille temellendirmek üzere sonsuz deliller zincirine takılıp kalır. Deliller, temellendirdikleri iddialara (medlûl) göre birer illet ve neden kabul edildikleri için onların geriye doğru sonsuzca sıralanması imkansızdır. Nedenlerin geriye doğru sonsuza kadar sıralanmasının (teselsül min tarafi'l-mebde') muhal olduğuna dair meşhur kanıtlar vardır.[70] İkincisi, teselsülün yok sayılması ya da muhal sayılmaması halinde bile geçerli olan iddia sahibinin çaresiz-

70 Teselsülün muhal olduğuna dair ileri sürülen en meşhur kanıt "burhan-ı tatbik" adı verilen kanıttır. Bu kanıtta bize doğru olan tarafında (malûl) biri diğerinden bir birim eksik olan iki sebep-sonuç zinciri (illet-malûl) varsayılır. Bir birim eksik olan zinciri B, diğerini A diye kodlayalım. A ve B zincirlerini bize doğru olan uçlarından yani son sonuç (malûl) tarafından birinin ilk halkasının diğerinin ilk halkasıyla, birinin ikinci halkasının diğerinin ikinci halkasıyla eşleştirileceği (tatbik) biçimde baştan aşağıya doğru birbirleriyle eşleştirildiğini varsayalım. Bu eşleştirme sonucunda ortaya şu iki sonuçtan biri çıkar: ya A zincirinin tüm halkaları B zincirinin tek tek tüm halkalarıyla eşleştirilmiş olur ya da A zincirinin halkaları devam ederken B zincirinin halkaları bir yerde son bulmuş olur. İlk ihtimale göre A ve B zincirleri birbirine eşit çıkmış olur ki bu baştaki varsayımla çelişir. Çünkü başta B zincirinin bir birim eksik olduğu belirtilmişti. İkinci ihtimale göre B zincirinin son bulması başta belirtilen sonsuz olduğu varsayımıyla çelişir. Sonsuz olduğu varsayılan B zincirinin sonlu olduğu ortaya çıkar. Bu durum A zincirinin de sonlu olduğu sonucunu doğurur. Çünkü sonlu olan B zinciriyle A zinciri arasındaki fark, tek bir birimdir. Bir birim sonludur. Sonlu olan bir zincirden sonlu miktarda fazla olan zincir de sonlu olmak durumundadır. Buna göre sonlu olan B zincirinden sonlu miktarda (1 birim) fazla olan A zinciri de sonludur. Sonuç olarak sonsuz olduğu varsayılan her iki zincir de sonlu olmaktadır. Bu da sonsuz olduğu varsayılan nesne ve olguların gerçekte sonlu olduklarını gösterir. Bkz., Cürcânî, Mucemü't-tarifat, s. 40.

liği açmazıdır. İddia sahibinin geriye doğru sonsuz sayıda delil getirmesi mümkün değildir. Çünkü sonsuz delillerin sonlu zaman dilimi içine sığdırılması imkansızdır.

Muaraza ve nakza cevap

Metinde iddia sahibinin sadece münâkazaya vereceği cevap üzerinde duruldu. Ne muarazaya ne nakza yönelik cevaplar üzerinde durulmadı. Burada konuyu bütüncül ele almak adına muaraza ve nakza verilebilecek cevapları da açıklayalım.

İddia mevkiindeki kişinin kendisine yöneltilen muarazaya verebileceği farklı cevaplar bulunmaktadır. İlk olarak iddia sahibinin muaraza karşısında itiraz eden konumuna geçtiğini kaydetmek gerekir. Muarazada delil kullanıldığından iddia sahibi ilgili delili gerek münâkaza gerek muaraza gerekse nakz yoluyla eleştirebilir. Eğer münâkaza yolunu tercih ederse delilin öncüllerinden birine ya da ayrı ayrı hepsine delil talebinde bulunabilir. Bunun gibi karşı yönde delil getirerek muarazada da bulunabilir. Son olarak delile genel olarak açmazlarını ortaya koyarak nakz yoluyla eleştiri de yapabilir.

İddia mevkiindeki kişinin kendisine yöneltilen nakza (nakz-ı icmâlî) verebileceği cevap nakzın gerekçesine göre değişir. Eğer gerekçe iddianın, delilin kaplamına giren bazı örneklerde delilden geri kalmasıysa ilgili örneklerin kendilerine has şartları olduğuna dikkat çekerek cevap verebilir. Ya da iddasının ilgili örneklerde neden geçerli olmadığına dair makul ve tutarlı

başka bir neden sunar. Bunun dışında delilin ilgili örnekleri kapsamadığını da ileri sürebilir. Dolayısıyla iddiasıyla delili arasında tam bir uyum olduğunu savunabilir. Eğer gerekçe delilin muhal bir duruma yol açmasıysa bu durumda ya delilinin muhal bir duruma yol açtığı yönündeki eleştiriyi hedef alan bir savunma yapması ya da muhal olduğu ileri sürülen durumun muhal olduğunu hedef alan bir savunma yapması gerekir. İlk durumda delilinden muhal durumun çıkmayacağını, delilinin yanlış anlaşıldığını savunarak bunu yapar. İkinci durumda muhal olduğu ileri sürülen durumun muhal olduğu hususunda bir uzlaşı olmadığını ileri sürebilir. Varsa konuyla ilgili farklı düşünenlerin görüşlerinden yararlanabilir. Tüm bunları burada biraz soyut olarak ele alıyor olsak da ilerleyen sayfalarda Semerkandî ortaya koyacağı örneklerle bunları somut olarak görme fırsatı sunacaktır. Bu itibarla tekrara düşmemek için sözü burada noktalayıp bir sonraki bölüme geçelim.

10. Ders - Men ve Münakaza Hakkında Bir Tenbih

Ana Metin

تنبيه: منع المقدمة قد لا يضر المعلل؛ بأن يكون انتفاء تلك المقدمة مستلزما لمطلوبه، وجوابه أن يردّد المعلل؛ بأن يقول: إن كانت تلك المقدمة ثابتة: يتم ما ذكرنا، وإن لم تكن ثابتة: يلزم المدعى.

Tercüme

Bir not

Bazen bir öncüle yöneltilen men' iddia sahibine zarar vermeyebilir. Bu durum, kendisine men' yöneltilen öncülün yanlışlanması iddiayı doğruladığı durumlarda geçerlidir. Ve böyle bir men'in cevabı, iddia sahibinin, "eğer ilgili öncül geçerliyse ileri sürdüğüm delil yerini bulmuş olur eğer geçerli değilse iddiamız geçerli olmuş olur" şeklinde her iki durumda da iddiasının geçerli olduğunu ortaya koyacak biçimde açıklama yapmasıdır.

Açıklama

Semerkandî "tenbih" başlığı altında men' ve münâkaza konusunda bir uyarıda bulunma gereği duymaktadır. Sözün buraya

kadarki akışına baktığımızda delilinin bir öncülüne yöneltilen men' karşısında iddia sahibinin ilgili öncülü destekleyen ya bir delil ya bir tenbih notu düşerek men'e cevap vermesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu durum men' yoluyla yapılan itirazların iddiayı ve dolayısıyla iddia sahibinin konumunu olumsuz yönde etkilediği izlenimi vermektedir. Doğrusu genel olarak durumun böyle olduğu açıktır. Ne var ki her men'in iddia sahibinin haklılığına zarar vermediğini de hesaba katmak gerekir. Müellifin uyarı notu olarak açtığı bu başlık münazara talebesini bu konuda uyarmaya yöneliktir.

Metinde belirtilen iddia sahibinin elini zayıflatmayan men'e bir örnek verirsek konunun anlaşılması daha kolay olacaktır. Sözgelimi bir fakihin "borçluya zekat düşmez" şeklinde bir iddiada bulunduğunu ve gerekçe olarak şu delili ileri sürdüğünü varsayalım: "Eğer borçluya zekat düşseydi fakire de düşerdi, çünkü zekatın gerekli olduğunu gösteren 'mallarınızın zekatını ödeyin' hadisi geçerlidir."[71] Buna karşı itiraz mevkiindeki kişinin "zekatın gerekliliğini gösteren hadisin geçerli olduğunu kabul etmiyorum" diye men' yönelttiğini varsayalım. İddia sahibi buna şu cevabı verebilir: "Senin yönelttiğin men' bana za-

71 Borçlu kimsenin elindeki mallar borçlarına karşılık geldiği için elinde hiç mal bulunmayan fakirden farksızdır. Bir başka ifadeyle borçlunun elindeki mal kendisine değil, alacaklılara aittir. Bu durumda borçlu kimse elinde emanet mal bulunan fakir gibidir. Dolayısıyla elinde emanet mal bulunan fakire zekat düşmediği gibi borçluya da zekat düşmez. Borçluyla fakir arasındaki bu ortak nokta göz önünde bulundurulduğunda argümanın boş olmadığı anlaşılır.

rar vermez. Eğer zekatın gerektiğini gösteren hadis geçerliyse benim delilim yerini bulur. Yok, eğer geçerli değilse borçluya zekat düşmez ki iddiam budur.[72]

Örneği kavrayabilmek için mantıksal analizini yapmak gerekir. İddia sahibinin kullandığı delil seçmeli kıyastır (kıyas-ı istisnâî). Seçmeli kıyasta biri şartlı, diğeri seçmeli iki öncül bulunur. Şartlı öncül "eğer borçluya zekat düşseydi fakire de düşerdi" önermesidir ve önerme bitişik şartlıdır (şartıyye-i muttasıla). Önermenin ön bileşeni "eğer borçluya zekat düşseydi" kısmı, ard bileşeni "fakire de düşerdi" kısmıdır. Kıyasın ikinci öncülü olan seçmeli öncül ve sonuç burada zikredilmemektedir. Biz onları da zikredip delili tamamlayalım: Seçmeli öncül "fakat fakire zekat düşmez" önermesidir. Görüldüğü gibi burada art bileşenin değili seçilmiştir (modus tollens). Ard bileşenin değili ön bileşenin de değilini sonuç verir. Nitekim sonuç da "o halde borçluya da zekat düşmez" şeklindedir. Delilde kullanılan "çünkü zekatın gerekli olduğunu gösteren 'mallarınızın zekatını ödeyin' hadisi geçerlidir" öncülü şartlı öncülün gerekçesidir. Gerekçe, zekatın gerekliliğini bildiren hadisin borçlu için geçerli olması halinde fakir için de geçerli olması gerektiğini ileri sürerek borçluya zekat düşmesi durumunda fakire de zekat düşeceğini doğrulamaktadır. Şimdi itiraz mevkiindeki kişinin bu gerekçeyi reddederek men' hakkını kullanması

72 Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 396.

halinde iki ihtimal ortaya çıkar: men' ya geçerlidir ya geçersizdir. Eğer men' geçerliyse anılan gerekçenin çelişiği olan "zekatın gerekli olduğunu gösteren "mallarınızın zekatını ödeyin" hadisi geçerli değildir" önermesi doğru olur.[73] Bu önerme doğruysa fakirlere zekat düşmediği gibi zenginlere de zekat düşmez. Dolayısıyla men'in geçerli olması halinde iddia sahibinin iddiası olan "borçlulara zekat düşmez" önermesi doğrulanmış olur. Eğer men' geçerli olmazsa, yani tıpkı gerekçede ifade edildiği gibi "zekatın gerekli olduğunu gösteren 'mallarınızın zekatını ödeyin' hadisi geçerlidir" önermesi doğru olursa zaten delilin şartlı öncülü geçerli olur[74] ve yine iddia sahibine bir zarar gelmemiş olur.

73 Buradaki mantık şudur: Men', men' yöneltilen öncülün çelişiğine işaret eder. Bir öncülü değillemek, çelişiğini evetlemektir. Dolayısıyla men' edilen öncül değillendiğine göre çelişiği evetlenmiş kabul edilir.

74 Şartlı öncül borçluya zekat düşerse fakire de zekat düşer diyordu. Oysa men'in geçerli olmayıp hadisin geçerli olması halinde fakire zekat düşer. Fakire zekat düşmesi, ard bileşeninde fakire zekat düşeceğini belirten şartlı öncüle zarar vermez. Bu durumda itiraz mevkiindeki kişi seçmeli öncül konumundaki "fakat fakire zekat düşmez" önermesine itiraz etmek durumundadır. Fakat kimse fakire zekat düştüğünü savunmadığından itiraz mevkiindeki kişinin bu öncüle de itiraz etmesi düşünülemez. Dolayısıyla belirtilen men' delile zarar vermemiş olur.

11. Ders - Bir Tartışma Örneği: Kelamın Kozmolojik Delili

Ana Metin

ولنمثّل بعض ما ذكرنا في مسألة للتوضيح:

مسألة: العالَم مفتقِر إلى المؤثّر؛ لأن العالم محدَثٌ، وكل محدَثٍ فله مؤثّر؛ يُنتِج: أن العالم له مؤثر.

فإن قيل: لا نسلم أن العالم محدَث.

فنقول: لأن العالم متغيّر، وكل متغير حادث، وهذا دليلٌ ثانٍ.

أما بيان الكبرى: فلأن كل متغير هو محلٌّ للحوادث، وكل ما هو محل للحوادث فلا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ ينتج: أن كل متغير فهو حادث. وأما بيان أن كل متغير محل للحوادث: فهو أن التغيُّر يكون بانتقال الشيء من حالة إلى حالة، وتلك الحالة حادثة، وهي قائمة بذلك المتغير، فذلك المتغير محل للحوادث.

فإن قيل: لا نسلم، لم لا يجوز أن التغير بزوال ما كان، لا بحصول أمر ما كان فيه.

يقول: التغير لا يخلو: من أن يكون بحصول أمر مّا كان فيه، أو بزوال ما كان، وعلى التقديرَيْن: يكون المتغير محلا للحوادث؛ أما الأول: فظاهر، وأما الثاني: فلأن كونَه عدميًا: لا ينافي حادثيّته ولا وصفيته.

فإذا ثبت أن كل متغير هو محل للحوادث، فنقول: كل ما هو محل للحوادث فلا يخلو عن الحوادث؛ لأنه لا يخلو عن قابليّته ذلك، وقابليته حادثةٌ؛ لأنها مشروطةٌ بإمكان وجود الحادث، وإمكان وجود الحادث: حادث، فقابليته أيضا حادثة.

وإنما قلنا: إن إمكان وجود الحادث حادث: لأن الحادث لا يمكن أن يكون أزليًا؛ لأن الحادث: ما كان عدمه سابقاً عليه، والشيء مع كون العدم سابقاً عليه: لا يمكن أن يكون أزليًا، وإن لم يكن في الأزل: يكون إمكانُه حادثاً.

Tercüme

Buraya kadar anlattıklarımızı açıklığa kavuşturmak için bir tartışma örneği verelim. Mesele: "Evren bir müessire muhtaçtır. Çünkü evren başlangıçlıdır (hâdis-muhdes), her başlangıçlı olan şeyin bir müessiri vardır; o halde evrenin bir müessiri vardır." (Bu birinci delildir.)

İtiraz mevkiinde olan kişi tarafından "evrenin başlangıçlı olduğunu kabul etmiyorum" denirse cevaben şöyle deriz: "(Evren

başlangıçlıdır) çünkü evren değişendir. Her değişen başlangıçlıdır." Bu ikinci delildir.

Bu delilin büyük öncülü "her değişen başlangıçlıdır" önermesinin açıklamasına/gerekçesine gelince o şöyledir: "Çünkü her değişen, başlangıçlı olan şeylere mahaldir. Başlangıçlı olan şeylere mahal olan her şey başlangıçlı olan şeylerden boş değildir; başlangıçlı olan şeylerden boş olmayan her şey başlangıçlıdır; o halde her değişen şey başlangıçlıdır."

Bu delilin küçük öncülü "her değişen, başlangıçlı olan şeylere mahaldir" önermesinin açıklamasına gelince o şöyledir: "Değişim bir şeyin bir halden bir başka hale intikaliyle olur. Belirtilen hal (kendisine intikal edilen hal) başlangıçlıdır ve bizzat değişen şeyle kaimdir. O halde değişen şey başlangıçlı şeylere mahaldir."

Eğer bu delilin ilk öncülü "değişim bir şeyin bir halden bir başka hale intikaliyle olur" önermesine "kabul etmiyorum" diye men' yöneltilip "neden değişim kendisinde olmayan bir şeyin sonradan olmasıyla değil de kendisinde var olan bir şeyin (mâ kân) ortadan kalkmasıyla olmasın?" diye senet getirilecek olursa şöyle denir: Değişim ya kendisinde bulunmayan bir şeyin ortaya çıkmasıyla ya da kendisinde bulunan bir şeyin ortadan kalkmasıyla olur. Her iki durumda da değişen

şey başlangıçlı şeylere mahaldir. İlk durumda izaha gerek yoktur.[75] İkinci duruma gelince o da ademî/negatif olduğundan ne (değişimin) başlangıçlılığıyla ne de vasıf olmaklığıyla çelişir.

Her değişen şeyin başlangıçlı şeylere mahal olduğu ortaya çıktığına göre şöyle deriz: "Başlangıçlı olan şeylere mahal olan hiçbir şey başlangıçlı şeylerden boş değildir. Çünkü başlangıçlı şeylere mahal olan şey, buna (başlangıçlı şeylere) kabiliyetli olmaktan boş değildir. Buna kabiliyetli olması başlangıçlıdır. Çünkü anılan kabiliyetlilik hali başlangıçlı şeyin varlığının imkanına bağlıdır (meşrût). Başlangıçlı şeyin varlığının imkanı başlangıçlıdır; o halde başlangıçlı şeylere mahal olan şeyin onlara kabiliyetli olması da başlangıçlıdır".

Başlangıçlı olan şeyin varlığının imkanının başlangıçlı olduğunu ileri sürdük. Çünkü başlangıçlı olan şeyin ezeli olması mümkün değildir. Zira başlangıçlı, yokluğu kendisinden önce olandır. Bir şeyin, yokluğu kendisinden önce olmakla beraber ezeli olması mümkün değildir. Madem ezelde değildir, o halde imkanı başlangıçlı olur.

75 Çünkü bu durumda açık açık daha önce olmayan bir şeyin ortaya çıktığından söz ediliyor. Başlangıçlılık da zaten sonradan ortaya çıkmak demektir.

Açıklama

Bir tartışma örneği: Kelamın kozmolojik delili

Temel münazara terimlerinin tanımlarıyla başlayan metin, münazara sürecinin nasıl bir sıra ve düzen içinde işlediğini anlattıktan sonra bu bölümde daha önce işlenen konuları somut olarak görmemizi sağlayacak bir münazara örneği sunmaktadır. Örnek, kelam kitaplarında Yaratıcı'nın varlığını ispata dönük en sık kullanılan argümandır. Bir kelamcı olarak müellif Semerkandî de kelam kitaplarında işlenen ve bugün kozmolojik delil olarak bilinen hudûs (evrenin başlangıçlılığı) delilini münazara usulünün tatbiki için burada örnek olarak kullanmaktadır. Konuya girmeden önce dikkat çekmek gerekir ki, örneğin "mesele" başlığı altında verilmesi anlamlıdır. Burada mesele diye sunulan şey "evren bir yaratıcıya (müessir) muhtaçtır" önermesidir. Klasik mantık-münazara literatüründe önerme sorgulama konusu olması bakımından "mesele", kıyastan bir sonuç olarak çıkartılması bakımından "netice", hakkında bir delil aranması bakımından "matlûb", ileri sürülmesi bakımından "müddea", tartışılması bakımından "mebhas" adını alır.[76] Aslında bunların hepsi özde birer önerme olmalarına rağmen, her birine ilişkin farklı ilgi her birinin ayrı isim almasına yol açmıştır. Burada da mesele olarak ortaya konulan ilgili önerme bir sorgulama konusudur. Nitekim

76 Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 399-400.

bir sonraki bölümde itiraz mevkiinde bulunan kişi bu önerme ve destekleyici argümanlarına çeşitli itirazlar yönelterek onu sorgulamadan geçirecektir.

Konuya devam edecek olursak, iddia sahibi "evren bir yaratıcıya muhtaçtır" yönündeki iddiasını desteklemek üzere şu delili getiriyor: "Evren başlangıçlıdır (muhdes). Başlangıçlı olan her şey bir yaratıcıya muhtaçtır; o halde evren bir Yaratıcı'ya muhtaçtır". (Birinci ve ana delil)

Görüldüğü gibi burada iddia sahibi iddiasını ileri sürdükten sonra delilini tastamam ortaya koymuş bulunmaktadır. Bu durumda itiraz mevkiindeki kişiye itiraz hakkı doğar. İtiraz mevkiindeki kişinin münâkaza, muaraza ve nakz olmak üzere üç tür itirazda bulunması mümkündür. Metinde itiraz münâkaza olarak tasarlanıyor ve iddia sahibine argümanını derinleştirme fırsatı sunuluyor.

Bu doğrultuda itiraz mevkiindeki kişi küçük öncüle "evrenin başlangıçlı olduğunu kabul etmiyorum" diyerek men' yöneltiyor. Men'in, her ne kadar kabul etmiyorum, reddediyorum kalıbıyla ifade edilse de teknik olarak delilin öncüllerinden herhangi birine yönelik delil talebi olduğunu hatırlamak gerekir. Bu bakımdan iddia sahibi "neden kabul etmiyorsun, nasıl kabul etmiyorsun?" gibi çıkışlarla men'e karşılık men' yöneltemeyeceğinden doğrudan ilgili önerme için delil sunma yoluna başvuruyor.

İddia sahibi men'e konu olan küçük öncül "evren başlangıçlıdır" önermesini bir delille açıklamak üzere "çünkü evren değişendir, her değişen başlangıçlıdır (o halde evren başlangıçlıdır) cevabını veriyor. (İkinci ve tâli delil)

İddia sahibi daha sonra sanki kendisine bir men' yöneltilmiş gibi ikinci delilin büyük öncülü "her değişken başlangıçlıdır" önermesini bir delille açıklamaya koyuluyor. Bir delil getirilerek açıklanmak istenen her öncül artık bir iddiadır. Bu bakımdan gerek yukarıdaki küçük öncül gerek buradaki büyük öncül altında sunulan delillere göre bir iddia ve tez (matlûb) durumundadırlar.

İddia sahibinin büyük öncül "her değişken başlangıçlıdır" önermesini/tezini desteklemek üzere ileri sürdüğü delil şudur: "Her değişen şey başlangıçlı olanlara mahaldir[77]. Başlangıçlı olanlara mahal olan hiçbir şey başlangıçlı olanlardan boş değildir; başlangıçlı olanlardan boş olmayan her şey başlangıçlıdır; o halde her değişen şey başlangıçlıdır." (Üç ve dördüncü delil)

77 Bir şeyin bir şeye mahal olması, mahal olan şeyin, kendisine mahal olduğu şeyle nitelenmesi demektir. Mesela cisimler renk, koku, tat, sertlik, yumuşaklık ve şekil gibi çeşitli vasıflara (arazlar) mahaldirler. Bu vasıflar hem cisimle kaimdir/cisme hulul etmiştirler hem de cismi nitelerler. Nitekim kırmızı kalem, hoş kokulu sabun, ekşi erik, yumuşak sünger, üçgen silgi gibi sıfat tamlamalarında niteleyen hâl (hulûl eden), nitelen mahaldir. Niteleyenler nitelenenle kaim, onunla vardırlar. Sabun olmasa sabunun kokusu, erik olmasa eriğin ekşiliği de olmaz. Dolayısıyla "her değişen şeyin başlangıçlı olanlara mahal olması" demek, değişen şeylerin mesela cisimlerin başlangıçlı yani zamanla ortaya çıkan renk, koku, tat vs. sıfatlar (arazlar) taşıması demektir. Anılan bu sıfatlar başlangıçlı olduğu, yani zaman içinde ortaya çıktıkları için onların mahalli olan değişen şeyler yani cisimler de başlangıçlı olmak durumundadır.

Burada dikkatinizi çekeceği üzere iki tane büyük öncül ve dolayısıyla iki adet kıyas bulunmaktadır. İlk büyük öncül "başlangıçlı olanlara mahal olan hiçbir şey başlangıçlı olanlardan boş değildir" önermesidir. İkinci büyük öncül, bunun peşinden gelen "başlangıçlı olanlardan boş olmayan her şey başlangıçlıdır" önermesidir. Bu demek oluyor ki burada bir küçük öncül gizlidir ve o, bir önceki kıyasın sonucu olan "her değişen şey başlangıçlı olanlardan boş değildir" önermesidir. Sonuç önermesi aşikar olduğu için zikredilme gereği duyulmadığı gibi küçük öncül de aynı önerme olduğundan[78] ikinci kıyasın başında da gizli kalmıştır.[79] bir önceki kıyasın sonucu, bir sonraki kıyasın küçük öncülü olan "her değişen şey başlangıçlı olanlardan boş değildir" öncülünü, büyük öncül "başlangıçlı olanlardan boş olmayan her şey başlangıçlıdır" önermesiyle birleştirdiğimizde sonuç "o halde her değişen şey başlangıçlıdır" olacaktır.

İddia sahibi bu defa yukarıdaki kıyasın küçük öncülü "her değişen şey başlangıçlı olanlara mahaldir" önermesini gerekçelendiren şu açıklamayı sunar: "Değişim bir şeyin bir halden bir başka hale intikal etmesiyle olur. Kendisine intikal edilen bu hal başlangıçlıdır. Ayrıca bu hal, değişen şeyin bir vasfıdır

78 Burada bir sorun görünüyor. Örnekte olduğu gibi birinci şekil kıyaslarda küçük öncülün olumlu olma şartı vardır. Oysa burada küçük öncül "her değişen şey başlangıçlı olanlardan boş değildir" şeklinde olumsuz bir önermedir. Bu itibarla kural ihlaline düşmemek için önermenin "her değişen şey başlangıçlı olanlarla birliktedir" şeklinde aynı anlama gelen olumlu bir önermeyle değiştirilip kıyas ona göre düzenlenebilir.

79 Bu tür bileşik kıyaslar "neticeleri ayrılmış" anlamında "mefsûlü'n-netâic" diye anılır.

ve onunla kaimdir.[80] Dolayısıyla sözünü ettiğimiz değişen şey başlangıçlı olanlara mahaldir." (Beşinci delil)

İtiraz mevkiindeki kişi bu açıklamaya itiraz ederek "kabul etmiyorum, değişim daha önce olmayan yeni bir halin ortaya çıkması olmak zorunda değildir, değişim neden mevcut halin ortadan kalkmasıyla olmasın ki?" diye müstened kullandığı bir men' yöneltmektedir.

Burada müstened değişimin bir başka tanımına dikkat çekerek, yukarıdaki açıklamaya gölge düşürmektedir. Çünkü yukarıdaki açıklamada değişim eski halden yeni bir hale intikal olarak tanımlanmak suretiyle ortaya çıkan yeni bir hale açıkça yer vermekteydi. Bu tanımdaysa yeni bir şey yerine eskinin ortadan kalkmasına değinilmektedir. Dolayısıyla bu tanıma göre doğrudan ve açıkça yenilik ve başlangıçlılık emaresi bulunmamaktadır. Ayrıca ikinci tanımda değişim önceki halin ortadan kalkması, bir başka ifadeyle önceki halin yokluğu olarak tanımlandığından negatif/ademî bir terime dönüşmektedir. Oysa başlangıçlı olan (hâdis) "yokluktan sonra var olan" şeklinde tanımlandığı için var olan bir şeyi niteleyen pozitif/

80 Sözgelimi değişimde kendisine intikal edilen hal herhangi bir cismin rengi olsun. Mesela güneşin etkisiyle sararan bir kırmızı cisim düşünelim. Artık o cisim kırmızı cisim değil, sarı cisimdir. Burada sarı sıfatı cismi niteleyen bir sıfat olduğundan cisimle kaimdir. Yani cisim olmasa onun sarılığı da olmaz. Anılan cisimdeki sarı rengi kırmızıdan sonra ortaya çıktığı için başlangıçlıdır. Sarı rengi başlangıçlı olduğuna göre anılan cisim de başlangıçlı şeye mahal olmaktadır.

sübutî bir terimdir.[81] Dolasıyla değişimin bu ikinci tanımı değişimle başlangıçlılık arasındaki geçişi zora sokmaktadır.

İddia sahibi bu itiraza -müstenedi dikkate alarak- şöyle cevap verir: "Değişim ya daha önce olmayan yeni bir halin ortaya çıkması suretiyle ya da daha önce olan bir halin ortadan kalkması (zeval) suretiyle olur. Her iki durumda da değişen şey başlangıçlı olanlara mahaldir. Değişim ilk seçenekte olduğu gibi daha önce olmayan bir şeyin ortaya çıkması suretiyle olursa başlangıçlı bir hale mahal olduğu açıktır. Eğer ikinci seçenekte olduğu gibi daha önce olan bir halin ortadan kalkması suretiyle olursa yine başlangıçlı olan bir şeye mahal olmuş olur. Çünkü değişimin bu ikinci tanımda olduğu gibi negatif/ademî olması, onun ne başlangıçlı olmasına ne de değişen şeyin sıfatı olmasına manidir. (Altıncı delil)

Değişimin negatif bir terim olarak alınması onun başlangıçlı olmasına mani değildir, çünkü sözü edilen halin ortadan kalkması sonradan gerçekleşmiştir. Sonradan gerçekleşen her şey başlangıçlıdır. Değişimin negatif bir terim olarak alınması onun sıfat olmasına, bir başka ifadeyle değişen şeyle kaim/onda bulunan bir mana olmasına da mani değildir. Çünkü sıfatlar pozitif olabileceği gibi negatif de olabilir. Sözgelimi birer sıfat olarak siyah ve beyaz renkleri pozitif iken, yine birer sıfat olan cehalet ve körlük gibi nitelikler negatiftir. Negatif sıfatlar her

81 Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 409.

ne kadar dış dünyada var olmasalar da zihinde bir kavram olarak vardırlar. Bir şeyin bunlarla vasıflanması için zihinde var olmaları yeterlidir.[82] Dolayısıyla değişim ikinci tanımda olduğu gibi önceki halin yokluğu olarak alınsa bile değişen şeyde bulunan bir sıfat olmaktadır. Bu da değişen şeyde başlangıçlı bir halin/sıfatın bulunduğu, teknik tabiriyle değişen şeyin başlangıçlı olan bir şeye mahal olduğu anlamına gelir.

İddia sahibi üçüncü delilin küçük öncülü "her değişen şey başlangıçlı olanlara mahaldir" önermesini beşinci delille ispatlayıp ilgili itirazı cevapladıktan sonra bu defa üçüncü delilin büyük öncülü "başlangıçlı olanlara mahal olan hiçbir şey başlangıçlı olanlardan boş değildir" önermesini desteklemek üzere şu açıklamaya yer vermektedir: "Çünkü başlangıçlı şeylere mahal olan şey, buna (başlangıçlı şeylere) kabiliyetli olmaktan boş değildir.[83] Buna kabiliyetli olması başlangıçlıdır. Çünkü anılan kabiliyetlilik hali başlangıçlı şeyin varlığının imkanına bağlıdır (meşrût)[84]. Başlangıçlı şeyin varlığının imkanı başlangıçlı-

82 Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 410.

83 "Başlangıçlı olan şeylere mahal olan şey, buna kabiliyetli olmaktan boş değildir" önermesi şu anlama gelir: Başlangıçlı olan şeylere mesela zaman içerisinde değişen renklere mahal olan, bir başka ifadeyle belli bir renge sahip olan bir cisimde bir renge bürünme özelliği (kabiliyet) sürekli bulunmaktadır. Cisim bir renkten bir başka renge dönüşse de her zaman bir rengi vardır. Dolayısıyla özellikle belli bir renk değilse de herhangi bir renge sahip olma kabiliyeti cisimde değişmez bir durumdur. Bu kabiliyetin başlangıçlı olması durumunda bu kabiliyeti sürekli taşıyan cisim de zorunlu olarak başlangıçlı olur.

84 Şart meşruttan önce gelmek zorunda olduğundan başlangıçlı şeylerin imkanına bağlı olan ilgili kabiliyet, başlangıçlı şeylerin imkanından sonra olmak durumundadır. Buna

dır; o halde başlangıçlı şeylere mahal olan şeyin onlara kabiliyetli olması da başlangıçlıdır"

Görüldüğü gibi argüman şu nedensellik zincirine göre işliyor: Evren yani cisimler değişendir, değişen şeyler başlangıçlı olan şeylere mahaldir, başlangıçlı olan şeylere mahal olan, mahal olduğu başlangıçlı şeylere sürekli kabiliyetlidir, başlangıçlı şeylere kabiliyetli olmak başlangıçlıdır; o halde başlangıçlı şeylere mahal olan şeyin başlangıçlı şeylere kabiliyetli olması başlangıçlıdır. Bu da evrendeki şeylerin sürekli taşıdığı başlangıçlı kabiliyetleri/vasıfları olduğunu gösterir ki bu durum evrendeki şeylerin de başlangıçlı olduğu sonucunu doğurur.

Burada Semerkandî pek açık olmadığı için "başlangıçlı şeylere kabiliyetli olmak başlangıçlıdır" önermesini açıklamak amacıyla başlangıçlı şeyleri kabil olmanın başlangıçlı bir şarta bağlı olduğuna, başlangıçlı şarta bağlı olan şeyin de hayli hayli başlangıçlı olduğuna dikkat çekiyor.

Bu noktayı biraz açıklayacak olursak "başlangıçlı şeylere kabil olan" derken başlangıçlı şeylerden kastedilen mesela cisimlerin zamanla ortaya çıkan renk, tat, koku ve şekil gibi çeşitli vasıflarıdır. Bu vasıflar zamanla ortaya çıkar ve zamanla kaybolurlar. Sürekli bir değişim ve dönüşüm halindedir. Bu durum onların başlangıçlı olduğunu açıkça

göre başlangıçlı şeylerin imkanı başlangıçlı olduğunda ilgili kabiliyet de ondan sonra gelmesi bakımından zorunlu olarak başlangıçlıdır.

göstermektedir. Cisimlerin bu gibi vasıflara kabiliyeti vardır. Üstelik hiçbir cisim bu veya benzer vasıfları kabil olma özelliğinden ayrı düşünülemez. Cisimlerin bu ve benzer vasıfları kabil olması, yani bu vasıflardan belli başlılarına sahip olması cisimlerde ezeli bir özellik değil, aksine başlangıçlı bir özelliktir. Çünkü cisimlerin bu vasıfları kabil olma özelliği ilgili vasıfların imkanına bağlıdır. İlgili vasıflar başlangıçlı olduklarından, cisimlerin bu vasıfları kabil olma özelliği "başlangıçlı şeylerin imkanına" bağlı olmaktadır. Başlangıçlı şeylerin kendileri başlangıçlı olduğu gibi onların imkanı da başlangıçlıdır. Şu halde cisimlerin anılan vasıflara mahal olma kabiliyeti de başlangıçlıdır.

Müellif son olarak başlangıçlı olan şeylerin varlığının imkanının da başlangıçlı olduğunu açıklama gereği duymaktadır. Bu konuda ileri sürdüğü gerekçe, başlangıçlı olan şeyin ezeli olmasının imkansızlığıdır. Nitekim ezeli ve başlangıçlı kategorileri birbirine zıt kategorilerdir. Müellif de bunu "başlangıçlı, yokluğu kendisinden önce olandır. Bir şeyin, yokluğu kendisinden önce olmakla beraber ezeli olması mümkün değildir" diyerek gerekçelendirmektedir. Şu halde başlangıçlı olan bir şey ezelde bulunamaz. Ezelde bulunamayacağına göre onun vasfı olan imkan da başlangıçlıdır ve ezelde bulunamaz. Çünkü başlangıçlının vasfı olan imkan ezeli olacak

olursa bu vasfın sahibi olan başlangıçlının kendisi hayli hayli ezeli olurdu.[85]

85 Tam burada imkanın negatif bir sıfat olduğu gerekçe gösterilerek onun ezeli olmasının başlangıçlı olan şeyi ezeli kılmayacağı yönünde itiraz ileri sürülmektedir. Bu itiraza verilen cevap imkanın negatif değil, pozitif bir sıfat olduğu yönündedir. Bunun nedeni olarak da imkanın, vücup/zorunluluk ve imtina/imkansızlık kategorilerinin toplamını değillediğine işaret edilmektedir. Nitekim imkan bir şeyin ne zorunlu ne muhal olması olarak tanımlanmaktadır. Zorunluluk ve imkansızlık negatif sıfatlar oldukları için onları değilleyen imkan pozitif sıfat olmak zorundadır. Bkz., Ensari, Fethu'l-vehhab, s. 414-415.

12. Ders - Kozmolojik Delil Tartışmasına Devam

Ana Metin

فللسائل أن يقول: هذا إنما يلزم من أخْذ الحادث مع شرط كونه حادثا، أما بالنظر إلى ذاته: فلا يلزم، وكيف هذا؟ لأنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتيّ إلى الإمكان الذاتيّ؛ وهذه مناقضةٌ بطريق المعارضة؛ لأن توجيهه أن يقال: ما ذكرتم وإن دلّ على حدوث إمكان الحادث: ولكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأنه لو كان كذلك: يلزم الانقلاب، وهو محال.

فإن خلص المعلل عن هذا المنع يقول: إذا كان إمكانه حادثاً، وتلك القابليّة مشروطةٌ بهذا الإمكان: فتكون حادثة، فحينئذ لا يخلو: من أن تكون تلك القابلية من لوازم وجود المتغير، أو لم تكن؛ فإن. كانت: ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث، وإن لم تكن من لوازمه: تكون عرضاً مفارقاً له؛ فقابليته لتلك القابلية أيضا أمرٌ حادث؛ لما مر، وهي إما أن تكون من لوازمه، أو لا تكون منها؛ فإن كانت: فيثبت المطلوب، وإن لم تكن: فكذلك نقول في القابلية الثالثة، فيلزم إما التسلسل، أو الانتهاء إلى قابلية لازمة، والأول باطل، فتعين الثاني.

وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لأنه لو كان أزليا: لكانت الحوادث أزلية، وهو محال.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء أزليا وهو لا يخلو عن الحوادث؛ بأن يكون كل حادث سابقا على الآخر لا إلى أوّل، ولئن سلمنا ذلك: ولكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن كل ما لا بد له في مؤثريّة الله - تعالى - في إيجاد العالم لا يخلو: إما أن يكون ثابتا في الأزل، أو لم يكن. والثاني مستلزم للمحال، فتعين الأول؛ لأن كل ما لابد له لو لم يكن حاصلا في الأزل: يكون بعضه حادثا، فحينئذ يلزم: إما كون الحادث قديما، أو التسلسل، وكلاهما باطل، لأن كل ما لا بد له في مؤثرية ذلك الحادث لا يخلو من أن يكون ثابتا في الأزل، أو لم يكن؛ فإن كان ثابتا فيه: يلزم قدم ذلك الحادث؛ لامتناع تخلف المعلول حينئذ عن العلة التامة، كما سنبين. وإن لم يكن: فبعضه حادث، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم إما القدم أو التسلسل.

وإذا ثبت أن كل ما لابد له في المؤثرية حاصل في الأزل: يلزم أزلية العالم؛ لأنه لو كان العالم حادثا فاختصاص حدوثه بوقت معين لا يخلو: من أن يكون لأمر زائد؛ أعنى: ما كان في الأزل، أو لم يكن؛ فإذا كان الأول: يلزم أن يكون كل ما لابد له في الأزل حاصلا وغير حاصل، هذا خلْفٌ، وإن كان الثاني: يلزم رُجحان أحد جانبَيْ الممكن لا لمرجِّح، وهو محال.

فإن قال المعلل: لا نسلم أن الترجيح بلا مرجح محال.

فذلك المنع مما لا يفيد المعلل ولا يضر السائل، لأن السائل يقول: لا يخلو من أن يكون ذلك محالا، أو لم يكن؛ فإن كان: يتم ما ذكرنا، وإن لم يكن: فجاز وجود العالم بدون المؤثر، فبطل أصل دليلكم: أن كل محدَث فله مؤثر.

وجوابه حينئذ: بالنقض الإجماليّ؛ وهو كما يقول المعلل: ما ذكرتم غير صحيح؛ بدليل التخلف في الحوادث اليومية.

وإذا ثبت أن العالم محدَث، فنقول: كل محدث ممكن، وكل ممكن فله مؤثر؛ لامتناع ترجُّح أحد طرفيْ الممكن المساوي للطرف الآخر بلا مرجح، فيصدق: أن العالم له مؤثر، وهو المطلوب.

Tercüme

İtiraz mevkiindeki kişinin tam burada şöyle bir itirazda bulunma hakkı vardır: "Bu dediğin durum, başlangıçlı olan şeyi "başlangıçlı olması şartı" ile ele alırsan lazım gelir. Ama başlangıçlı olan şeyi, öz kendisi itibarıyla ele alırsan lazım gelmez. Nasıl lazım gelsin ki? Çünkü o durumda ilgili şeyin zati imkansızlıktan zati imkana[86] dönüşmesi gerekir."

86 Zati imkan, bir şeyin özü itibarıyla mümkün olması, öz ve mahiyetinin ne varlığını ne yokluğunu gerektirmemesi demektir. Zati imkansızlık da bir şeyin özü itibarıyla imkansız olması, öz ve mahiyetinin yokluğunu gerektirmesi demektir. Zaman zaman şeyler özü itibarlıyla mümkün olsa da şartlar ve engeller gereği var olmaları mümkün olmayabilir. Böyle şeylere zati imkansız yerine ligayrihi imkansız denir. Yani kendi haline kalsa mümkün ama engelleyici şartlar varlığına izin vermiyor, dolayısıyla o

Bu itiraz "muaraza yoluyla münâkaza" türünde bir itirazdır. Çünkü itirazın asıl tevcihi şöyledir: "Sizin belirttiğiniz gerekçeler başlangıçlı şeyin imkanının başlangıçlılığını gösteriyorsa da bizim elimizde bunun tam tersini gösteren bir gerekçe vardır. Şöyle ki eğer durum dediğiniz gibi olursa sözünü ettiğimiz (zati imkansızlıktan zati imkana) dönüşme hali gerekir ki bu muhaldir."

Eğer iddia sahibi kişi bu itirazdan yakasını kurtarırsa şöyle der: "Başlangıçlı şeyin imkanı da başlangıçlı olduğunda sözü edilen kabiliyet bu imkanla bağlı olduğundan kabiliyet de başlangıçlı olur. O zaman şu iki durumla karşı karşıya kalırız: Sözü edilen kabiliyet ya değişen şeyin varlığının ayrılmaz (levâzım) arazlarındandır ya değildir. Eğer ayrılmaz arazlarındansa değişen şeyin de başlangıçlı olduğu ortaya çıkar. Eğer değişen şeyin ayrılmaz arazlarından değilse ayrılan (müfârik) arazlarındandır. Bu durumda değişen şeyin sözü edilen kabiliyete olan kabiliyeti de -geride zikredilen gerekçeler sebebiyle- başlangıçlı bir şeydir. Buna göre kabiliyete kabiliyet de ya ayrılmaz arazlardandır ya değildir. Eğer ayrılmaz arazlardansa iddiamız (değişen şeyin başlangıçlı olması) doğrulanmış olur.

şartlara itibarla mümkün değil. Özü itibarıyla imkansız hiçbir zaman mümküne dönmez. Şeyin, özünden ayrılması düşünülemez. Ama ligayrihî/göreli imkansız göreli olduğu şeye göre değişir. Bu itibarla göreli imkansızlıktan imkan çıkabilir. Oysa burada zatî/özsel imkansızlık olduğu ileri sürülmektedir. Bunu konuya uyarlayacak olursak itiraz mevkiindeki kişi, imkanın başlangıçlı olmasından, imkanın öz itibarıyla imkansız olması, sonra öz itibarıyla imkansızdan imkana kavuşması gibi bir sonuç doğacağını ileri sürüyor.

Eğer ayrılmaz arazlardan değilse bu defa aynı durum üçüncü kabiliyet için sözkonusu olur. Bunun sonu ya teselsüle varır ya da ayrılmaz bir kabiliyete varır. İlki (teselsül) geçersizdir, o zaman ikinci ihtimal geçerlidir.

Geride açıkladığımız[87] "başlangıçlı olanlardan boş olmayan her şey başlangıçlıdır" öncülünün gerekçesi şudur: "Eğer (başlangıçlı olanlardan boş olmayan şey) ezeli olursa başlangıçlı olanlar da ezeli olur ki bu imkansızdır."

İtiraz mevkiindeki kişinin şöyle itirazda bulunma hakkı vardır: "Başlangıçlı olanlardan boş olmayan şeyin başlangıçlı olduğunu kabul etmiyoruz. Bir şeyin hem ezeli olup hem başlangıçlı olanlardan, sonsuza kadar bir başlangıçlıdan önce bir başka başlangıçlının geçtiği biçimde[88], boş olmaması neden imkansız olsun ki?

Hadi (evrenin başlangıçlı olduğuna dair ileri sürdüğünüz) delili kabul ettik diyelim, ama bizim elimizde onu yanlışlayan başka bir delil var. Şöyle ki; 'Allah'ın evreni yaratıcılığında (müessir) gerekli olan şeylerin toplamı ya ezelde vardır ya da yoktur. Ezelde olmaması imkansızdır. O halde ezelde vardır. (Ezelde olmaması imkansızdır;) çünkü sözünü ettiğimiz gerekli olan şeylerin toplamı eğer ezelde olmazsa bunların bazıları

87 Belirtilen öncül bizim sıralamamıza göre dördüncü delilin büyük öncülüdür.

88 Tek tek her biri başlangıçlı olduğu halde totalde başlangıcı olmayan başlangıçlılar kümesi (havâdis lâ evvele lehâ). Burada itiraz, ezeli bir şeyin, tek tek düşünüldüklerinde başlangıçlı olan ama totalde başlangıcı bulunmayan başlangıçlılar silsilesine mahal olmasının imkansız görülmesine yöneliktir.

başlangıçlı olur. Bu durumda da ya başlangıçlı olan şeyin ezeli olması ya da teselsül lazım gelir. İkisi de muhaldir. Zira sözkonusu başlangıçlı şeyin yaratılmasında gerekli olan şeylerin tümü ya ezeldedir ya da değildir. Eğer ezeldeyse sözkonusu başlangıçlı şeyin de ezeli olması gerekir. Çünkü sonucun tam nedeninden geri kalması -açıklayacağımız üzere-[89] imkansızdır. Eğer ezelde değilse yine bunların bazısı başlangıçlı olur ki ilkinde ne dediysek burada da aynısı geçerlidir; dolayısıyla ya başlangıçlı olan şeyin ezeli olması ya da teselsül lazım gelir. Şu halde Allah'ın evreni yaratıcılığında gerekli olan şeylerin toplamının ezelde olması gerektiği ortaya çıktığına göre bundan evrenin de ezeli olması lazım gelir. Çünkü evren başlangıçlı olursa başlangıcının şu ya da bu değil de belli bir vakte mahsus olması ya ezelde bulunmayan ekstra bir şey sebebiyledir ya da değildir. Eğer ilkiyse (ezelde bulunmayan ekstra bir şey sebebiyle belli bir vakitte başladıysa) baştan (evrenin yaratılmasında) gerekli olan şeylerin toplamının ezelde bulunduğunu varsaydığımız şeylerin ezelde bulunmamış olması lazım gelir[90] ki bu

---

89 Biraz ileride açıkça değilse de örtük biçimde bunun nedeni ortaya çıkmaktadır.

90 Buradaki temel kabule göre evrenin başlangıçlı olması halinde evrenin başlangıcı, zorunlu olarak belli bir vakitte olmaktadır. Evrenin belirtilen vakitte ortaya çıkmasının ekstra bir sebebi olduğunu varsaydığımız bu seçeneğe göre, sözü edilen sebep (emr-i zâid), başta evrenin yaratılması için gerekli şeylerin toplamının dışında olmuş olur. Çünkü evrenin yaratılması için gerekli olan ve ezelde bulunan şeylerin toplamından evrenin belli vakitte ortaya çıkması sonucu çıkmaz. (Çünkü -metinde de geçtiği gibi- ilgili şeylerin toplamı evrenin ezeli olmasını gerektirir.) Dolayısıyla sözü edilen sebep, bahsedilen gerekli şeylerin toplamının dışındadır. Oysa sözü edilen sebep de evrenin yaratılmasında gerekli olan şeylerden biridir ve baştan gerekli olan şeylerin toplamının ezelde olması varsayıldığı halde bu şey (sözü edilen sebep) ezelde olmamış olur.

muhaldir[91]. Eğer ikincisiyse (evrenin belli bir vakitte ortaya çıkması ekstra bir şey sebebiyle değilse) mümkün iki seçenekten birinin, bir tercih nedeni (müreccih) olmadığı halde rüçhan kazanması lazım gelir[92] ki bu da muhaldir.[93]"

91 Bir şeyin aynı anda hem var hem var olmayan kabul edilmesi çelişkidir ve muhaldir. Burada da evrenin yaratılışı için bulunması gereken şeylerin tümünün ezelde var olmasıyla bunlardan birinin ezelde var olmaması arasında bir çelişki vardır. Tümel olumlu önermeyle tikel olumsuz önerme karşıtlığı çelişkidir.

(Çünkü ezelde olsaydı evren ezeli olurdu, belli bir vakitte ortaya çıkan başlangıçlı bir şey olmazdı.) Bu durum baştaki varsayımın ihlalidir. Ancak açıkladığımız bu temel kabulün başında zamanın evrenden önce de var olduğu ve evrenin zamanın içinde herhangi bir vakitte ortaya çıktığı varsayılmaktadır. Oysa zamanın evrenle birlikte ortaya çıktığı varsayılırsa (uzay-zaman bütünlüğü) argüman geçerliliğini kaybeder.

92 Müellifin geride sonucun tam nedeninden geri kalmasının imkansız olduğunu belirtirken "açıklayacağımız üzere" dediği yer burayla ilgilidir. Burada rüçhan bila müreccih denen, bir sebep olmadan iki eşit-mümkün seçenekten birinin diğerine baskın gelmesi gibi imkansız bir durumdan söz ediliyor. Bir sonucun tam nedeninden geri kalması halinde de bu imkansız durumla karşı karşıya kalınır. Çünkü sonucun tam nedeninden geri kalması demek, tam nedeninin ortaya çıkması anında sonucun ortaya çıkmasının gerekmemesi demektir. Buna göre sonuç tam nedeninden sonra, belli bir vakitte ortaya çıkabilir. Sonucun daha sonra ortaya çıkmasının belli bir vakitte, bir diğer ifadeyle şu değil de bu vakitte olmasını gerektiren bir sebep bulunmamaktadır. (Çünkü böyle bir sebep olmuş olsaydı o zaten tam nedenin bir parçası olurdu. Tam neden, sonucun ortaya çıkması için gerekli olan şeylerin toplamıdır. Oysa burada tam nedeninden geri kalmış olan sonuçtan bahsediyoruz.) Bu durumda sonucun ilgili vakitte ortaya çıkması rüchân bilâ müreccih denen imkansız duruma yol açmaktadır. İmkansız bir duruma yol açan varsayım da imkansız olması gerekeceğinden sonucun tam nedeninden geri kalması düşünülemez. Sonucun tam nedeninden sonra belli bir vakitte ortaya çıkması, rüchân bilâ müreccih olacak surette değil de bir nedenden dolayı olacak olursa bu da muhaldir. Çünkü ilgili neden zaten tam nedenin bir parçasıdır. Bu da tam nedenin tam neden olmaması gibi bir çelişkiye yol açar ve muhal olur. Bkz., Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 440.

93 Rüchân bilâ müreccih, bir sebep olmadan iki eşit-mümkün seçenekten birinin diğerine baskın (rüchân) gelmesidir. Yeter sebep ilkesine göre bu durum imkansızdır.

İddia sahibi tam burada "mümkün iki seçenekten birinin, bir tercih nedeni olmadan rüçhan kazanmasının muhal olduğunu kabul etmiyorum" diye itiraz ederse bu itirazın (men') ne kendisine yararı olur ne karşı tarafa (itiraz mevkiindeki kişi) zararı olur. Çünkü itiraz mevkiindeki kişi buna şöyle cevap verebilir: "Mümkün iki seçenekten birinin, bir tercih nedeni olmadan rüçhan kazanması ya muhaldir ya muhal değildir. Eğer muhalse zaten (onun muhal oluşunu esas alan) yukarıda sunduğum argüman yerini bulur. Eğer muhal değilse o zaman evrenin bir yaratan olmadan var olması mümkün olur. Bu durumda da delilinizin temelinde yatan "her başlangıçlı olan şeyin bir yaratanı vardır" önermesi geçersiz olur."

Şu halde yukarıdaki itiraz ve senedine verilebilecek cevap nakz-ı icmâlîdir. Bu da şöyle olur: "İleri sürdüğünüz delil geçerli değildir. Çünkü günlük olaylarda hüküm delilin gerisine düşmektedir (tahallüf).[94]

94 Tahallüf, geride de açıklandığı gibi nakz yoluyla yapılan itirazların dayanaklarından biriydi. Tahallüf, iddianın (hüküm), delilin kaplamına giren, diğer ifadesiyle delilin geçerli olduğu bazı örneklerde geçersiz olması suretiyle iddia ile delili arasındaki uyumsuzluğa işaret eden bir itirazdır. Burada da itiraz sahibinin evrenin başlangıçlılığı aleyhine kullanmış olduğu delil, günlük olayları da kapsamaktadır. Dolayısıyla anılan delili günlük olaylara uyguladığımızda itiraz sahibinin evrenle ilgili aldığı sonucun aynısını almamız, yani günlük olayların da evren gibi başlangıçlı olmaması gerekir. Oysa günlük olayların başlangıçlı olduğunu itiraz sahibi de herkes de kabul etmektedir. Şu halde itiraz sahibi de kabul edecektir ki kullandıkları delil tutarsız sonuçlara yol açtığından geçerli değildir. Günlük olayların, anılan delilin kaplamına girmesine gelince bunun izahı şöyledir: Günlük olayın/başlangıçlı şeyin ortaya çıkması için gerekli olan şeylerin toplamı eğer ezelde mevcutsa günlük olaylar da ezeli olurlar.

Sonuç olarak evrenin başlangıçlı olduğu ortaya çıktığına göre şöyle deriz: "Her başlangıçlı olan şey mümkündür. Her mümkünün bir yaratanı vardır. Çünkü mümkünün barındırdığı iki eşit seçenekten birinin diğerine bir tercih nedeni olmadan rüçhan kazanması mümkün değildir.[95] Şu halde evrenin bir yaratanı olduğu iddiası doğrulanmış olur.

Açıklama

Bir önceki bölümün sonunda iddia sahibinin açıklamaları üzerine "başlangıçlı olan şeyin imkanının da başlangıçlı olması" gereği ortaya çıkmıştı. Şimdi burada itiraz mevkiindeki kişi iddia sahibine bunun böyle olmadığına dair bir itiraz yönelterek şöyle diyor "başlangıçlı olan şeyin imkanının da başlangıçlı olması ancak başlangıçlı olan şeyi başlangıçlı olması şartıyla ele alırsak lazım gelir." İtiraz mevkiindeki kişiye göre başlangıçlı

Çünkü sonuç tam nedeninden geri kalamaz. Eğer ilgili şeylerin toplamı ezelde mevcut değilse onların bir kısmı başlangıçlıdır. Bu durumda ya başlangıçlı olan şeyin ezeli olması ya da teselsül olması gerekir. Buradan sonrası yukarıda itiraz sahibinin evrenin başlangıçlılığına dair söylediği her şey günlük olaylar için de geçerlidir. İtiraz sahibi bu delilden evrenin ezeliliğini çıkardığı gibi günlük olayların da ezeliliğini çıkarması gerekir. Oysa günlük olayların ezeli olmadığı açıktır. Şu halde itiraz sahibinin evrenin başlangıçlılığı aleyhine/evrenin ezeliliği lehine kullandığı işbu delil geçersiz olmalıdır.

95 Evren mümkün olduğu gibi aynı zamanda fiilen var olduğuna göre mümkünün var olması seçeneğini var olmaması seçeneğine tercih eden bir neden var demektir. Bunun evrene uyarlamasına gelince, belirtilen neden olmasaydı evrenin var olması ve var olmaması seçenekleri arasındaki eşitlik bozulmaz, evren bir türlü var olamazdı. Evren var olduğuna göre evrenin var olması lehine tercih kullanan bir neden vardır. Sözü edilen neden yaratandır.

olan şeyin ezeli olması gibi muhal bir durumun ortaya çıkması için başlangıçlı olan şeyi başlangıçlı olması koşuluyla düşünmek gerekir. Ancak böyle düşünürsek başlangıçlılıkla ezelilik karşı karşıya gelmiş olur ve çelişkiden söz edilebilir. Ama "başlangıçlı şey, başlangıçlı olması düşünülmeden, yalın kendisi olarak ele alınırsa" başlangıçlılık ve ezelilik çelişkisi oluşmaz ve muhal bir durum da ortaya çıkmaz.

İtiraz mevkiindeki kişi itirazına bir de şu dayanağı getiriyor: "Nasıl lazım gelsin ki? Çünkü o durumda ilgili şeyin zati imkansızlıktan zati imkana dönüşmesi gerekir" Burada şunu demek istiyor: Başlangıçlı olan şeyin imkanı nasıl başlangıçlı olabilir? Eğer başlangıçlı şeyin imkanı başlangıçlı olursa, başlangıçlılığın anlamı gereği, başlangıçlı şeyin imkanının önce var olmayıp sonra var olması gerekir. Başlangıçlı şeyin imkanının önce var olmaması demek başlangıçlı şeyin önce imkansız olması demektir. Çünkü imkanın çelişiği imkansızlıktır. Başlangıçlı şeyin imkanının daha sonra var olması da başlangıçlı şeyin imkansızlığının imkanlılığa dönüşmesi demek olur. Üstelik burada başlangıçlı şeyi, dış koşullardan bağımsız olarak bizzat kendisi üzerinden konuştuğumuz için imkansızlık burada zatidir. Zati olarak imkansız olan bir şeyin imkanlılığa dönüşmesi düşünülemez.

Müellif itiraz mevkiindeki kişinin bu itirazının her ne kadar münâkaza/men' gibi görülse de aslında muaraza yoluyla münâkaza olduğunu ve şu şekilde tevcih edilebileceğini belirtiyor:

"İddia sahibi olarak her ne kadar ileri sürdüğünüz delil başlangıçlı şeyin imkanının başlangıçlı olduğunu gösteriyorsa da bizim elimizde bunun tam aksini gösteren bir delil vardır. Bu delile göre başlangıçlı şeyin imkanı başlangıçlı olduğunda belirttiğimiz gibi zati olarak imkansız olan bir şeyin zati olarak mümküne dönüşmesi gibi bir muhal durum ortaya çıkar. Muhal duruma yol açan varsayım muhal olacağına göre sizin varsayımınız muhaldir."

Müellif Semerkandî bu itiraza metinde gereken cevabı vermek yerine "iddia sahibi bu itirazdan kurtulursa şöyle der.." diyerek münazaranın bir sonraki aşamasına geçiyor. Şerhlerde yukarıdaki itiraza verilen bir cevap şöyledir: "Burada 'başlangıçlı şeyin imkanı' derken kastedilen imkan, zati imkan değildir. Zati imkan zaten ezelidir. Burada kastedilen imkan, vukua ilişkin ve "imkan-ı istidâdî" olarak da adlandırılan "imkan-ı vukûî" dir. Bu tür imkan, zata bağlı olmadan şartlara göre oluşabilir. Çünkü bu tür imkan, zati olsun ya da olmasın karşı tarafta bil fiil (mütehakkık) zorunluluğun olmamasıdır. Karşı taraf zatında zorunlu olmasa bile şartlar gereği fiilen zorunlu olabilir. Bu fiili zorunluluk devam ettikçe diğer taraf zatı itibarıyla mümkün olsa bile fiilen mümkün değildir. Şartlar değişir ve karşı tarafın fiili zorunluluğu kalkarsa o zaman diğer taraf da fiilen mümkün olur. Örneğin bir çocuğun çocuğunun olması çocuğun zatı bakımından mümkündür. Çünkü karşı taraf (çocuğun çocuğunun olmaması) özü itibarıyla zorunlu

değildir. Karşı tarafın zorunluluğu çocuğun çocuk sahibi olması için gerekli koşulların oluşmamasıyla ilgili fiili bir zorunluluktur. Dolayısıyla çocuğun büyümesiyle şartlar değiştiğinde karşı taraftaki -zaten özünde bulunmayan- zorunluluk kalkar ve diğer taraf, yani çocuğun çocuğunun olması fiilen de mümkün olur. Nitekim çocuğun çocuğunun olması öz itibarıyla da mümkündü. Dolayısıyla açıkladığımız vukûî imkanın ezelde bulunmamasından zati imkansızlık doğmaz. Zati imkansızlık doğmadığı için de vukûî imkanın başlangıçlı olup sonradan ortaya çıkmasından zati imkansızlıktan zati imkana dönüşmek gibi muhal bir durum çıkmaz.[96]

Müellif münazaranın bir sonraki aşamasına iddia sahibi lehine şunları ortaya koyuyor: "Başlangıçlı olan şeyin imkanı başlangıçlı olduğuna göre onun başlangıçlı olma kabiliyeti başlangıçlı olan bu imkana bağlıdır (meşrût). Dolayısıyla kendisine bağlı olunan (şart makamındaki) imkan başlangıçlı olduğuna göre ona bağlı olan (meşrut makamındaki) kabiliyet de başlangıçlı olmalıdır. Çünkü bağlı olan, bağlı olduğu şeyden sonradır. Dolayısıyla başlangıçlı olan bir şeyin varlığına bağlı olan şey zorunlu olarak başlangıçlıdır. Bu durumda baştan itibaren evrenin değişen bir şey olduğuna atfen sözünü ettiğimiz değişen şeyin, başlangıçlı olduğu anlaşılan başlangıçlı olma kabiliyeti ya değişen şeyin ayrılmaz niteliklerindendir (araz-ı lazım)

96 Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 422-423.

ya da değildir. Eğer anılan kabiliyet değişen şeyin ayrılmaz niteliklerindense değişen şeyin başlangıçlı olan şeylerden boş olmadığı ortaya çıkar.[97] Eğer anılan kabiliyet değişen şeyin ayrılmaz niteliklerinden değilse ayrılan niteliklerinden olur. Bu durumda değişen şeyin, kendisinden ayrılabilen bu kabiliyeti hak edebilmesi için ayrı bir kabiliyeti ihtiyacı vardır. Dolayısıyla değişen şeyde ilgili kabiliyete ilişkin bir kabiliyet bulunmaktadır. Bu ikinci kabiliyet, diğer bir ifadeyle kabiliyetin kabiliyeti de başlangıçlıdır. Çünkü yukarıdaki ilk kabiliyet gibi o da başlangıçlı olma imkanına bağlıdır. İlgili imkan başlangıçlı olduğundan ona bağlı olan ilk kabiliyet gibi bu kabiliyet de başlangıçlıdır. Başlangıçlı olduğu anlaşılan bu ikinci kabiliyet -tıpkı ilk kabiliyet gibi- ya değişen şeyin ayrılmaz niteliğidir ya da değildir. Eğer ayrılmaz niteliğiyse -ilk kabiliyet için söz konusu olduğu gibi- değişen şey başlangıçlı şeylerden boş kalmamış olur ki bu durumda iddia doğrulanmış demektir. Eğer onun ayrılmaz niteliği değilse o zaman ayrılan niteliğidir. Ayrılan niteliği olduğunda değişen şeyin bu ayrılan ikinci kabiliyete ilişkin üçüncü bir kabiliyeti olması gerekir. Bu böyle devam eder. Üçüncü kabiliyet de ya ayrılmaz niteliktir ya ayrılan niteliktir. Eğer ilki olursa iddia doğrulanmış olur. İkincisi olursa bu defa üçüncü kabiliyete ilişkin dördüncü bir kabiliyet gerekir ve bu böyle ya sonsuza kadar giderek teselsül

97 Çünkü başlangıçlı olan ilgili kabiliyetten boş değildir. Nitekim ilgili kabiliyet değişen şeyin ayrılmaz niteliğidir.

olur ya da en son bu kabiliyetlerden birinin ayrılmaz nitelik olduğu kabul edilir. Teselsül olması muhal olduğundan ikinci seçenekten başka çare kalmaz. Böylece değişen evrenin başlangıçlı şeylerden boş olmadığı öncülü ispatlanmış olur.

Müellif bir sonraki aşamaya geçerek bu defa üçüncü delilin büyük öncülü olan "başlangıçlı olanlardan boş olmayan her şey başlangıçlıdır" önermesini şöyle gerekçelendirmektedir: "Eğer (başlangıçlı olanlardan boş olmayan şey) ezeli olursa başlangıçlı olanlar da ezeli olur ki bu imkansızdır."

Müellif bu argümana karşı itiraz sahibinin ağzından şu itirazı gündeme getiriyor: "Başlangıçlı olanlardan boş olmayan şeyin başlangıçlı olduğunu kabul etmiyoruz. Bir şeyin hem ezeli olup hem başlangıçlı olanlardan, sonsuza kadar bir başlangıçlıdan önce bir başka başlangıçlının geçtiği biçimde boş olmaması neden imkansız olsun ki?" Burada itiraz sahibi değişen evrenin hem ezeli olabileceğini hem de yaşadığı değişimin sonsuz geçmişten sonsuz geleceğe doğru akıp gittiğini ileri sürüyor. Tek tek değişen her şey başlangıçlı olsa da değişenler kümesi başlangıçsızdır. Havâdis lâ evvele lehâ denilen bu tasarıma göre değişen tekil nesne ve olguların bir başlangıcı olmak zorunda olsa da tümelde bir başlangıcı olmak zorunda değildir. Nitekim filozoflara göre felekler ezelidir[98] ve hareketleri baş-

98 İslam filozoflara göre evrenin (dolayısıyla feleklerin) ezeliliği zat bakımından değil, zaman bakımındandır. Bunun anlamı, evrenden önce zaman yoktur ama evrenden -rutbe olarak- önce bir zat vardır. O da ilk ilke (mebde-i evvel) dedikleri Allah'tır.

langıçlıdır. Bir hareketten önce bir başka hareket, ondan önce de bir başka hareket olacak biçimde felekler ezelden ebede hareket halindedirler. Feleğin tekil olarak her bir hareketinin bir başlangıcı olduğu ve zamanda başlangıçlı olduğu halde tümel olarak hareketin zamanda bir başlangıcı yoktur.

İtiraz mevkiindeki kişinin bu itirazına şöyle cevap vermek mümkündür: "Feleklerin ardışık olarak gerçekleşen tekil hareketleri feleklerin ayrılmaz nitelikleri olduğunu kabul etmiyoruz.[99] Bilakis feleklerin ayrılmaz niteliği olan hareket tekil değil, tümel hareket, bir diğer ifadeyle hareket olması bakımından harekettir ki bunun başlangıçlı olmadığı açıktır. Ayrıca feleklerin tekil hareketlerinin sonsuz bir geçmişten bugüne kadar devam ettiğini düşünmek teselsüle yol açar. Teselsül muhal[100] olduğundan ona yol açan, sonsuz geçmişten bugüne devam eden tekil hareketler varsayımı da muhaldir."[101]

Filozoflara göre Allah'ın evrenden zaman bakımından önce olmaması, evrenden önce zamanın olmamasıyla ilgilidir. Zaman evrenle birlikte ortaya çıktığından Allah'la evren arasına giremez. Filofozlar ezeli kabul ettikleri tüm akıl, nefis ve felekleri ilk ilkeye bağlı kabul ettikleri için zat olarak sonra/başlangıçlı, ama zaman bakımından sonra/başlangıçlı değildirler. Filozoflar gibi feleklerin zamanı başlatan unsurlar olduğu kabul edilirse feleklerin zaman bakımından başlangıçlı olduğu savunulamaz.

99 Bu cevaba göre feleklerle feleklerin tekil hareketleri arasında bir boşluk bulunmaktadır. Bu boşluk sayesinde felekler ezeli kabul edilse bile tekil hareketlerinin ezeli olması gerekmez. Ancak zamanın feleklerin kendisiyle değil, feleklerin hareketiyle başladığını hesaba katacak olursak feleklerin kendileriyle ilk tekil hareketi arasında da zamandan söz edilemez. Dolayısıyla feleklerin tekil hareketinin de zamanda ezeli olması gerekir.

100 Teselsülün muhal olduğuna dair ileri sürülen en meşhur kanıt olarak burhan-ı tatbik geride dipnotta açıklanmıştır.

101 Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 423.

İtiraz mevkiindeki kişi havâdis lâ evvele lehâ varsayımıyla getirdiği eleştiriden sonra bu defa itirazına bir başka boyut ekleyecek bir muaraza ortaya koyuyor. Muaraza, Allah'ın evreni yaratıcılığında (müessir) gerekli olan şeylerin toplamının ezeli olmasından evrenin de ezeli olması gerektiği sonucuna varıyor. Bu sonuç da evrenin başlangıçlı olduğu yönündeki iddianın argümanlarını boşa çıkartıyor. İtiraz sahibinin muarazasında metinde geçtiği üzere başlıca unsurlar şunlar: Allah'ın evreni yaratması için gerekli şeyler vardır. Sözgelimi irade, kudret, evrenin yaratılabilir olması vs. Bunlar ve gerekli diğer şeylerin toplamına tam neden (illet-i tâmme) dendiğini ve bir sonucun (malûl) tam neden gerçekleşmeden gerçekleşmeyeceğini geride münazara terimlerinin tanıtıldığı bölümde görmüştük. Sonucun tam nedenden önce gerçekleşmesi imkansız olduğu gibi tam nedenden geriye kalması, yani tam neden gerçekleştiği halde sonucun ortaya çıkmaması da imkansızdır.

İtiraz mevkiindeki kişi tam neden ve sonucu arasındaki bu zorunlu ilişkiyi Allah'ın evreni yaratması olgusuna uyguluyor. Buna göre ilk olarak Allah'ın evreni yaratması için tam neden gerçekleşmeden evren ortaya çıkamaz. İkinci olarak Allah'ın evreni yaratması için tam neden ortaya çıktığı halde evrenin ortaya çıkmayıp, daha sonra ortaya çıkması düşünülemez. Burada tartışmayı ilgilendiren can alıcı soru şudur: Allah'ın evreni yaratması için tam neden ezeli midir başlangıçlı mıdır? İtiraz sahibi ortaya koyduğu gerekçelerle tam nedenin ezeli olduğunu

savunuyor. Eğer onun gerekçeleri haklıysa evrenin de ezeli olması gerekir. Çünkü sonucun tam nedenden geri kalması düşünülemez. İtiraz mevkiindeki kişinin tam nedenin ezeli olduğuna dair argümanı teselsüle dayanıyor. Eğer tam neden ezeli olmazsa başlangıçlı olur. Başlangıçlı olursa başlangıç vaktinde ortaya çıkması için bir neden gerekir. Bu neden de ya ezelidir ya da diğeri gibi başlangıçlıdır. Eğer ezeli olursa ezeli olan tam nedenin sonucu da ezeli olacağı için diğer nedenin başlangıçlı olması düşünülemez. Eğer bu ikinci neden ezeli değil de başlangıçlı olursa başlangıç vaktinde ortaya çıkması için ona da bir neden gerekir. Bu süreç ya geriye doğru nedenler zinciri boyunca sonsuza kadar gider ve teselsül olur ya da nedenin ezeli olduğu kabul edilir. Eğer nedenin ezeli olduğu kabul edilirse argüman yerini bulur. Ezeli tam nedenin sonucu da ezeli olacağından evren ezelidir. Süreç nedenler zinciri boyunca sonsuz geriye doğru giderse teselsül olur ve teselsül muhal olduğundan bu varsayım da muhaldir.

İtiraz mevkiindeki kişi Allah'ın evreni yaratması için gereken tam nedenin ezeli olduğunu ispatlamanın yanında[102]

102 Burada "yanında" ifadesini kullanmamız, aslında tam nedenin ezeliliği ispatlandığında evrenin de ezeliliğin ispatlanmış olmasına dayalıdır. (Çünkü tam nedenden sonucun geri kalması düşünülemez. Evrenin yaratılmasının tam nedeni ezeli olunca evrenin yaratılması da ezeli olur.) Dolayısıyla bundan sonra açıklayacağı argüman ilkini tamamlayan değil, onun yanına eklenen adeta ikinci bir argümandır. Kelamcılar tam nedenin ezeli olması halinde de evrenin başlangıçlı olacağını savunurlar. Onlara göre Allah ezeli iradesiyle evreni belli bir vakitte yaratmayı dilemiş olabilir. Bu durumda evrenin belli bir vakitte yaratılmasına ilişkin irade ezeli olduğu halde murad ezeli

evrenin başlangıçlı olması halinde rüchân bilâ müreccih gibi bir açmazla da karşı karşıya kalacağımıza dikkat çekmektedir. Ona göre evren zamanda başlangıçlı olursa başladığı belli bir vakit olmalıdır. Evrenin anılan vakitte ortaya çıkması ya yukarıda sözü edilen ezeli tam nedenin dışında ekstra bir sebebe bağlıdır ya bağlı değildir. Eğer ekstra bir sebebe bağlıysa, bu sebep de evrenin yaratılması için gerekli şeylerden olduğuna göre, evrenin yaratılması için baştan gerekli olan şeylerin toplamının hem ezelde bulunması hem ezelde bulunmaması gibi çelişik bir durum ortaya çıkar. Yani sözü edilen ekstra sebep bir yandan evrenin yaratılması için gerekli şeylerden olduğundan tam nedenin bir üyesi olmakta diğer yandan ezelde olmadığı için tam nedenin ezeliliğiyle çelişmektedir. Çelişkiye yol açan varsayım geçersiz olacağından evrenin belli bir vakitte ortaya çıkmasının ekstra bir sebebe bağlı olması varsayımı da geçersizdir. Geriye evrenin ekstra bir sebebe bağlı olmaksızın belli bir vakitte ortaya çıkması seçeneği kalır ki bu durumda da rüçhan bilâ müreccih gibi muhal bir sonuçla karşılaşırız. Evrenin belli bir vakitte ortaya çıkmasının ekstra bir sebebi yoksa ya ezeldeki tam nedene bağlı olacaktır ki bu durumda evren zaten ezeli olur ya da hiçbir sebebe bağlı olmayacaktır.

olmayabilir. Filozoflarla kelamcılar arasındaki bu tartışma temelde paradigmatik bir tartışmadır. Allah'ın sebeplerin üzerinde özgür iradesi olan (muhtar) bir yaratıcı mı yoksa iradesi/inayet belli bir sisteme karşılık gelen (mucib) determinist bir yaratıcı mı olduğu meselesi tüm bu tartışmaların mihenk taşını oluşturmaktadır.

Hiçbir sebebe bağlı olmaması halinde evrenin ortaya çıktığı belli vakit, diğer vakitlere karşı bir müreccih neden olmaksızın kendiliğinden rüçhan kazanmış demektir. Yeter sebep ilkesi gereği her etkinin bir nedeni olduğuna göre [103] anılan vaktin diğer vakitlere rüçhanı da bir etkidir ve onun da bir nedeni olmalıdır. Burada bir neden olmadığına göre evrenin ekstra bir sebep olmadan belli bir vakitte ortaya çıkması varsayımı da geçersizdir. Şu halde evrenin belli bir zamanda ortaya çıkması toptan geçersizdir ve evren ezeli olmak durumundadır.

İtiraz mevkiindeki kişinin bu argümanına verilecek cevap Semerkandî'ye göre men' olamaz. Çünkü men' itiraz mevkiindeki kişiyi etkilemediği gibi iddia sahibine de fayda sağlamaz. Nitekim itiraz mevkiindeki kişi kendisine men' yöneltilecek olursa şöyle cevap verebilir: "Mümkün iki seçenekten birinin, bir tercih nedeni olmadan rüçhan kazanması ya muhaldir ya muhal değildir. Eğer muhalse zaten (onun muhal oluşunu esas alan) yukarıda sunduğum argüman yerini bulur. Eğer muhal değilse o zaman evrenin bir yaratan olmadan var olması mümkün olur. Bu durumda da delilinizin temelinde yatan "her başlangıçlı olan şeyin bir yaratanı vardır" önermesi geçersiz olur." Yani böyle bir men' en temelde iddia sahibinin kendi argümanı olan "her başlangıçlı olan şeyin bir yaratanı vardır" öncülüne zarar verir.

103 Her eserin bir müessiri vardır.

Müellif bu açmazın farkına varmamızı sağladıktan sonra yukarıdaki argümana verilebilecek cevabın nakz-ı icmâlî olduğunu belirtir. Bu da metinde verildiği gibi şöyle tevcih edilebilir: "İleri sürdüğünüz delil geçerli değildir. Çünkü günlük olaylarda hüküm delilin gerisine düşmektedir (tahallüf)."

Burada kullanılan nakz-ı icmalinin açılımı şöyledir: İtiraz sahibinin evrenin başlangıçlılığı aleyhine kullanmış olduğu delil, günlük olayları da kapsamaktadır. Dolayısıyla anılan delili günlük olaylara uyguladığımızda itiraz sahibinin evrenle ilgili aldığı sonucun aynısını almamız, yani günlük olayların da evren gibi başlangıçlı olmaması gerekir. Oysa günlük olayların başlangıçlı olduğunu itiraz sahibi de herkes de kabul etmektedir. Şu halde itiraz sahibi de kabul edecektir ki kullandıkları delil tutarsız sonuçlara yol açtığından geçerli değildir. Günlük olayların, anılan delilin kaplamına girmesine gelince bunun izahı şöyledir: Günlük olayın/başlangıçlı şeyin ortaya çıkması için gerekli olan şeylerin toplamı eğer ezelde mevcutsa günlük olaylar da ezeli olurlar. Çünkü sonuç tam nedeninden geri kalamaz. Eğer ilgili şeylerin toplamı ezelde mevcut değilse onların bir kısmı başlangıçlıdır. Bu durumda ya başlangıçlı olan şeyin ezeli olması ya da teselsül olması gerekir. Buradan sonrası yukarıda itiraz sahibinin evrenin başlangıçlılığına dair söylediği her şey günlük olaylar için de geçerlidir. İtiraz sahibi bu delilden evrenin ezeliliğini çıkardığı gibi günlük olayların da ezeliliğini çıkarması gerekir. Oysa günlük

olayların ezeli olmadığı açıktır. Şu halde itiraz sahibinin evrenin başlangıçlılığı aleyhine/evrenin ezeliliği lehine kullandığı işbu delil geçersiz olmalıdır.

İtiraz mevkiindeki kişinin argümanını nakz-ı icmâlîyle savuşturan müellif iddia sahibi lehine konuyu şu sözlerle noktalamaktadır: "Sonuç olarak evrenin başlangıçlı olduğu ortaya çıktığına göre şöyle deriz: Her başlangıçlı olan şey mümkündür. Her mümkünün bir yaratanı vardır. Çünkü mümkünün barındırdığı iki eşit seçenekten birinin diğerine bir tercih nedeni olmadan rüçhan kazanması mümkün değildir. Şu halde en baştaki evrenin bir yaratanı olduğu iddiası doğrulanmış olur."

13. Ders - Kendi Tasarladığım Meseleler 1

Ana Metin

الفصل الثالث: في المسائل التي اخترعتها

ونذكر ههنا ثلاثة: الأولى: من علم الكلام، والثانية: من علم الحكمة، والثالثة: من علم الخلاف.

المسألة الأولى من علم الكلام:

نقول: واجب الوجود واحد؛ لأنه لو كان اثنين: فلا يخلو من أن يكون بينهما ملازمة، أو لا يكون، ولا سبيل إلى شيء منهما فيلزم: أن لا يكون اثنين. وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون بينهما ملازمة لأنه لو كان كذلك: يلزم أن يكون بين الواجب وغيره علاقة، وذلك يوجب الاحتياج، وعدم الملازمة أيضا محال؛ لأنه لو كان كذلك: يلزم جواز الانفكاك بينهما؛ لأنه لو لم يجُز ذلك: يلزم ثبوت الملازمة بينهما، والتقدير بخلافه، والانفكاك محال، فكذا جوازه؛ لأن جواز المحال محال.

وفيه منع لطيف، وهو أن يقال: إن عنيت بجواز الانفكاك: جواز الافتراق: فلا نسلم أن اللازم من عدم الملازمة هو هذا؛ لجواز أن لا يكون بين الشيئين ملازمة، مع ثبوتهما بالضرورة؛ كقولنا كلما كان الإنسان حيوانا: كان الله - تعالى - موجوداً، وإن عنيت به جواز ثبوت أحدهما بدون

الآخر؛ على معنى أنه يجوز ثبوت أحدهما من غير احتياج إلى الآخر، سواء كان الآخر أو لم يكن: فذلك لازم، ولكن لم قلتم: بأنه محال؟

Tercüme

Üçüncü bölüm: Kendi tasarladığım meseleler

Burada üç mesele tartışacağım. Bunlardan birincisi, kelam ilmine, ikincisi felsefeye, üçüncüsü hilaf ilmine aittir.

Birinci mesele

Deriz ki: "Zorunlu varlık[104] tektir. Çünkü eğer iki tane olsaydı ya ikisi arasında mülâzemet[105] olurdu ya da olmazdı. Her iki durumun da geçerli tarafı yoktur. Dolayısıyla Zorunlu varlık iki tane olamaz."

Neden "ikisi arasında mülâzemet olamaz[106]" dedik? Çünkü eğer iki zorunlu varlık arasında mülâzemet olursa Zorunlu

---

104 Zorunlu varlık, yokluğu imkansız olan, varlığı kendinden olan gibi tanımlarla tanımlanmaktadır ve Allah'a karşılık gelmektedir.

105 Mülâzemet, iki şeyin birbirinden ayrılmazlığı anlamına gelir ve iki şey arasında, birinin var olması halinde zorunlu olarak diğerinin de var olması gerektiği bir bağa karşılık gelir. Kitabın başında tanımları verilen münazara terimlerinden biri de mülâzemettir.

106 Burada metinde "mülâzemet (caiz) olur" ifadesi yer alıyor. Ancak dipnottaki tahkik notunda başka bir nüshada "mülâzemet (caiz) olmaz" ifadesi olduğunu görüyoruz. Siyak-sibak içinde dipnotta verili olan nüshanın daha doğru olduğunu düşünerek metin çevirisinde onu esas aldığımızı belirtmek isteriz.

varlık'la diğeri arasında bir bağ olması gerekir[107]. Bu bağ aralarında ihtiyaç halini doğurur.

İki tane olduğu varsayılan zorunlu varlıklar arasında mülâzemet olmaması da muhaldir. Çünkü böyle olursa birbirlerinden ayrılmaları (infikâk) sözkonusu olurdu.[108] Zorunlu varlıkların birbirinden ayrılması mümkün olmadığına göre[109] aralarında mülâzemet bulunması lazım gelir.[110] Oysa varsayım bunun tam tersi yöndedir.[111] (Aralarında mülâzemetin olmaması zorunlu varlıkların birbirlerinden ayrılabilmesini gerektirir.) Zorunlu varlıkların birbirinden ayrılması muhaldir. Bunun gibi ayrılmalarının mümkün olması da muhaldir. Çünkü muhal olan bir şeyin mümkün olması da muhaldir. (Şu halde Zorunlu varlık iki tane olamaz.)

---

107 Aralarında mülâzemet var demek, birbirlerinden ayrılmamalarını gerektiren bir bağ var demektir. Bu bağ sebebiyle birbirlerinden ayrılamıyorlar. Birbirlerinden ayrılamayacakları bağ, tıpkı sonuç sebebe bağlı olduğu gibi onları -ya da onlardan birini- birbirine -ya da diğerine- bağlı ve muhtaç hale getirir. Zorunlu varlık muhtaç olmayacağı için ya her ikisi ya da muhtaç olan biri zorunlu varlık olamaz.

108 Yani zorunlu varlıklardan biri var olduğu halde diğeri yok olurdu. Böylece var olma hususunda birbirlerinden ayrılmış olurlardı.

109 Her ikisinin de varlığı zorunlu olduğundan var olmamaları düşünülemez. Dolayısıyla biri varken diğerinin olmamasından söz edilemez.

110 Mülâzemet, iki şeyin, biri olduğunda diğerinin de olması zorunluluğudur. Bu durum iki zorunlu varlık için de geçerlidir. Onlardan biri varken diğerinin yokluğu düşünülemez. Bir diğer ifadeyle biri varken diğerinin de var olması zorunludur.

111 Yani son varsayımda aralarında mülâzemet bulunmaması tasarlanmaktadır. Ne var ki başta mülâzemet bulunmamasıyla başlayan varsayım, zorunlu varlıkların doğası gereği aralarında mülâzemetin bulunduğu bir noktaya çıkıyor.

Burada şöyle ince bir itiraz bulunmaktadır: "Eğer burada birbirlerinden ayrılabilmelerinden, biri varken diğerinin var olmayabileceği biçimde bir ayrılmayı kastediyorsan[112] mülâzemetin olmaması halinde böyle bir durumun gerekeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü aralarında mülâzemet olmadığı halde ikisi de zorunlu olarak var olan iki şeyin olması mümkündür.[113] Mesela "her ne zaman insan hayvansa Allah vardır" önermesinde bunun örneğini görüyoruz.[114] Eğer birbirlerinden

---

112 Yukarıda zorunlu varlıklar arasında mülâzemet olmaması halinde birbirlerinden ayrılmalarının mümkün olacağından söz ediliyordu. Burada itiraz o kısma yöneliktir.

113 Dolayısıyla aralarında mülâzemet olmayan bu iki şey birbirinden ayrılamazlar. Çünkü ikisi de zorunludurlar.

114 Burada ön bileşen insanın hayvan olmasıyla ard bileşen Allah'ın var olması arasında sebep-sonuç vb. bir bağ olmadığından aralarında bir mülâzemet sözkonusu değildir. Ama gerek insanın hayvan olması gerekse Allah'ın var olması zorunlu olduğundan biri varken diğerinin yok olmasından söz de edilemez. Dolayısıyla yukarıda belirtilen anlamda birbirlerinden ayrılmaları düşünülemez. Allah'ın varlığının zorunlu olduğu müsellemdir. İnsanın hayvan olmasının zorunluluğu şeylerin, mahiyetinin kendileri için zorunlu olmasıyla ilgilidir. İnsanın mahiyeti "düşünen hayvandır". İnsanı insan yapan şey düşünen hayvan olmasıdır. Bu gibi bir şeyi kendisi yapan şeyler zorunludurlar, seçim ve tercih konusu değildirler. Bir diğer ifadeyle insan düşünen hayvan ya da hayvan veya düşünen yapılmış bir şey değildir. Zaten insan bunlarla insandır. Bunlardan önce insan vardı da sonra bunlar ya da bunlardan biri olmuş değildir. Bu bakımdan insanın düşünen hayvan olmaması düşünülemeyeceği için insanın hayvan olmaması da düşünülemez. Şu halde Allah'ın varlığı da insanın hayvanlığı da zorunlu olduğuna göre biri varken diğerinin yokluğu düşünülemeyeceğinden aralarında mülâzemet olmayan şeylerin de yukarıda belirtilen anlamda birbirlerindan ayrılmamaları mümkün olmuş olur. Bu durumda yukarıdaki aralarında mülâzemet olmazsa birbirlerinden -belirtilen biçimde- ayrılmaları lazım gelir önermesi geçersizdir. Buna cevaben şöyle denmiştir: Bir şeye zati/özsel yükleminin yüklenmesi için (mesela "insan hayvandır" denmesi için) şeyin kendi öz ve mahiyeti dışında bir nedene ihtiyacı yoktur. Bunun zorunluluğu kendisi dışındaki nedenlere göredir. Yoksa şeyin kendisinin nedeni neyse kendisi gibi zatî yüklemlerinin nedeni de odur. Bu itibarla insan bir mümkün varlık

ayrılabilmelerinden birinin diğeri olmadan var olabileceğini kastediyorsan; yani fiilen var olsun ya da olmasın diğeri olmaksızın birinin ona muhtaç olmadan var olmasından söz ediyorsan (mülâzemetin olmaması halinde) bu durum zorunludur. Ama neden (zorunlu varlıklar için) bunun muhal olduğunu ileri sürüyorsun?[115]

Açıklama

Kelamî bir tartışma: Tevhid delili

Semerkandî metnin başında kitabı üç bölüm halinde tasarladığını belirtmişti. İlk bölüm temel münazara terimlerinin tanımlarından oluşuyordu. İkinci bölüm münazaranın seyri ve düzeniyle ilgiliydi. Ve bu bölümün sonunda oraya kadar anlatılan münazara terim ve kurallarının uygulamasını yapmak için birkaç örnek tartışma yer alıyordu. Bu iki bölüm tamamlandıktan sonra üçüncü bölüme gelindi. Semerkandî bu bölümde, başta da belirttiği gibi her biri ayrı başlıklar altında

---

olarak nasıl bir nedene muhtaçsa insanın zatî yüklemleri de bir nedene muhtaçtır. Şu var ki insanın zati yüklemlerinin insanın nedeni dışında bir nedeni yoktur. Ve ilgili yüklemeler aynı neden tarafından insan var edilirken tek seferde ortaya çıkmıştırlar. Bkz., Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 456.

115 İkisi de zorunlu ve ebedi olan iki zat varsayalım. Bunların ikisi de zorunlu olduğundan biri diğerine muhtaç değildir. Eğer yukarıda da belirttiğimiz gibi ayrılabilmekten muhtaç olmamayı kastediyorsan bu durum bu varsayımda geçerlidir ve muhal bir durum da yoktur. Bkz., Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 458. Bu gerekçe yukarıdaki men'in müstenedi konumundadır.

kelam, felsefe ve hilaf disiplinlerinden üç ayrı problemi tartışmaya açmaktadır.

İlk tartışma kelam disiplininden Zorunlu varlığın birliğinin ispatı problemiyle ilgili bir tartışmadır. Tartışmanın başında iddia mevkiindeki kişi "biz deriz ki" diye sözü açıyor ve "Zorunlu varlık tektir" önermesiyle iddiasını ortaya koyuyor. Ardından iddianın çelişiğini çürüterek iddiasını ispatlama yoluna gidiyor. Mantıktaki çelişki kuralı gereği çelişiklerin ikisi birden doğru olmadığı gibi ikisi birden yanlış da olmaz. "Zorunlu varlık tektir" önermesinin çelişiği (Zorunlu varlık tek değildir)[116] yanlışlandığında kendisi mantıksal olarak doğrulanmış olur.

İddia sahibi zorunlu varlığın iki tane olmasının imkansızlığını mülâzemet ilişkisiyle açıklıyor. Argümana göre eğer iki Zorunlu varlık olursa aralarında ya mülâzemet olur ya da olmaz.[117] Otaya muhal sonuçlar çıkartacaklarından her iki durum da geçersizdir. O halde bu durumları doğuran temel varsayım, yani iki Zorunlu varlık varsayımı da geçersiz olmak durumundadır.

---

116 Burada tartışmada söz dağılmaması için Zorunlu varlığın sadece iki tane olması yanlışlanmaktadır. Zorunlu varlığın iki tane olması geçersiz olduğunda daha fazla olması hayli hayli geçersizdir. Dolayısıyla iki Zorunlu varlığın yanlışlanması, "Zorunlu varlık tek değildir" önermesinin yanlışlanmasına eş değerdir.

117 Mülâzemetin olması ya da olmaması dışında üçüncü bir seçenek yoktur. Çünkü olmak ve olmamak birbirine çelişik iki seçenektir. Çelişikler iki seçenekli olur, üçüncü seçenek düşünülemez.

Semerkandî argümanı başta bu şekilde özet olarak sunduktan sonra ayrıntılara geçiyor ve önce iki Zorunlu varlık arasında neden mülâzemet olamayacağını açıklıyor. Buraya geçmeden önce mülâzemetin, birinin varlığının diğerinin varlığını gerektirdiği, biri varsa diğerinin de var olması gerektiği bir ilişki biçimi olduğunu hatırlamak gerekir. Zorunlu varlıkların yok olmaları düşünülemeyeceğinden birinin varlığı durumunda diğerinin yokluğu düşünülemez. Buna bir başka açıdan bakarsak birinin varlığı durumunda diğerinin de varlığı zorunludur. Bu durum diyalektik düşüncede bir tür mülâzemet olarak yorumlanmaktadır.[118] Burada da benzer bir algıyla iki zorunlu varlık olması halinde aralarında -biri varken diğerinin yokluğu düşünülemeyeceğinden- mülâzemet olması gerektiği ileri sürülmektedir.

Daha sonra argümanda aralarında mülâzemet olan şeyler arasında bir bağ olması gerektiği ve bu sebeple birbirlerine bağlı ve muhtaç olacakları iddia edilerek iki zorunlu varlık arasında mülâzemet olmasının düşünülemeyeceği sonucuna varılmaktadır.

Argümanın ikinci seçeneği olan iki Zorunlu varlık arasında mülâzemetin olmaması hali de eleştiriden payını almaktadır. Çünkü bu durum da muhaldir. Şöyle ki iki zorunlu varlık

118 Biraz sonra bu argümana yöneltilen men'de aralarında mülâzemet olduğu iddia edilen iki şeyin birbirinden ayrılmazlığı tartışılmaktadır. Ne tür bir ayrılmazlık durumu kastedildiği sorularak argümanın eleştirisi yapılmaktadır.

arasında mülâzemet yok demek, ikisi birbirinden ayrılabilir demektir. Daha somut ifadeyle biri varken diğeri olmayabilir demektir. Oysa zorunlu varlığın olmaması diye bir şey sözkonusu olamaz. Şu halde biri varken diğeri de olmak zorundadır. Bu da aralarında mülâzemet olduğu sonucuna yol açmaktadır ki başta tam aksine aralarında mülâzemet olmadığı varsayılmıştır. Dolayısıyla iki zorunlu varlık arasında mülâzemetin olmaması da imkansızdır. Ayrıca iddia sahibi şunu da ekliyor: zorunlu varlıkların biri varken diğeri olmayacak biçimde fiilen ayrılmaları imkansız olduğu gibi ayrılabilmeleri mümkün görülemez de.[119] Dolayısıyla iki zorunlu varlık arasında mülâzemetin olmaması, yani biri varken diğerinin olmaması varsayım olarak da geçersizdir. Şu halde her iki şık da geçersiz olduğuna göre iki zorunlu varlık imkansızdır. Bu da zorunlu varlık tek değildir önermesinin yanlış olduğunu gösterir. Bu önerme yanlış olduğuna göre onun çelişiği olan "Zorunlu varlık tektir" önermesi doğrudur.

Semerkandî iddia ve argümanını bu şekilde sunduktan sonra argümana yönelik ince ve zekice bulduğunu belirttiği bir men' yöneltmektedir. Bu men' mülâzemet bağlamında dile getirilen "ayrılabilmelerinin mümkün olmasına" odaklanıyor.

119 Zorunlu varlık, yokluğu düşünülemeyen demek olduğundan diğeri varken birinin yok olması da düşünülemez. Dolayısıyla zorunlu varlığın, fiilen mevcut olan bizden biri gibi yok olmaması bir yana bizden farklı olarak yok olmasını düşünmek de imkansızdır.

Argümanda, iki zorunlu varlığın arasında mülâzemet olmaması halinde birbirlerinden ayrılmaları mümkün olacağı için muhal bir durum ortaya çıkacak olmasından söz ediliyordu.

Men' tam da burayı mercek altına alarak "birbirlerinden ayrılmaları mümkün olur" derken argüman sahibinin ne kastettiğini soruyor. Bu tür soruların argümanların ilk etapta dinleyici üzerinde uyandırdığı etkiyi geçici de olsa sarsabileceğini bu örnekte de görüyoruz.

Men' yönelten itiraz sahibi bir tür müstened sayılabilecek bir açıklamaya giriyor ve diyor ki: "Eğer birbirlerinden ayrılabilmelerinden, biri varken diğerinin var olmayabileceği biçimde bir ayrılmayı kastediyorsan mülâzemetin olmaması halinde böyle bir durumun gerekeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü aralarında mülâzemet olmadığı halde ikisi de zorunlu olarak var olan iki şeyin olması mümkündür. Mesela "her ne zaman insan hayvansa Allah vardır" önermesinde bunun örneğini görüyoruz." Verilen örnekte Allah'ın varlığıyla insanın hayvanlığı arasında bir mülâzemet olmadığı halde biri varken diğeri var olmayacak biçimde bunlar birbirlerinden ayrılmazlar. Çünkü hem Allah'ın varlığı hem insanın hayvanlığı zorunludur. Zorunlu olan şeylerin yokluğu düşünülemeyeceğinden bunlardan biri varken diğerinin var olmamasından söz edilemez. Oysa argümanda iki şey arasında mülâzemet olmaması halinde birbirlerinden ayrılabilecekleri, yani biri varken

diğerinin olmayabileceği savunulmaktaydı. Men'in senedindeki örnek bunu yanlışlamaktadır.

Burada hazır yeri gelmişken, daha önce dipnotta da kısmen açıkladığımız gibi, men'e yöneltilen bir eleştiriye yer verelim. Bu ikisi arasında mülâzemetin olmadığını ileri sürmek için Allah'ın varlığıyla insanın hayvan olması arasında hiçbir nedensellik bağının olmadığını kanıtlamak gerekir. Evet, hayvan olmak insanın özsel bir bileşenidir (insan: düşünen hayvan). Dolasıyla insanın hayvan olması zorunludur ama buradaki zorunluluk mutlak değildir. En temelde insan zorunlu bir varlık değil, mümkün bir varlıktır. Allah insanın nedeni olduğunda otomatik olarak onun öz ve mahiyetinin de nedeni olmuş olur. Bu itibarla Allah'ın varlığıyla insanın hayvanlığı arasında neden-sonuç türünden bir mülâzemet olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla argüman sahibi itirazın senedini iptal edebilir.

Men' yönelten kişi, sözü edilen ayrılmanın mümkün olmasıyla ilgili bir başka ihtimale yer vermek üzere tekrar soruyor: "Birbirinden ayrılmaları mümkündür derken, fiilen var olsun ya da olmasın diğeri olmaksızın birinin ona muhtaç olmadan var olmasını mı kastediyorsun?" Devamında diyor ki, eğer bunu kastediyorsan -ki genellikle mülâzemetin olmaması bu anlama gelir- o takdirde burada mülâzemet olmadığı doğrudur, ama bunun muhal olduğu doğru değildir. Nitekim ikisi de zorunlu olan iki varlık düşündüğümüzde bunların birbirilerine muhtaç olması mümkün olmadığından aralarında mülâzemet yoktur.

Bir diğer ifadeyle birbirine muhtaç olmamak anlamında birbirlerinden ayrılabilmektedirler ve bu durum onlar için muhal değildir. Şu halde mülâzemette bel kemiğini oluşturan ayrılık için ikinci anlam geçerli olursa argüman geçerliliğini yitirir. Çünkü argümanın ikinci şıkkı olan aralarında mülâzemetin bulunmaması, yani birbirlerinden ayrılabilmeleri durumu -argümanda savunulduğu gibi- muhale yol açmaz.[120]

120 Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 458. Ensarî men'in ikinci bölümüne herhangi bir cevap vermez. Üstelik argümana bir de nakz yöneltilebileceğini belirtir ve ilgili nakzı açıklar. Dolayısıyla metinde paylaşılan argüman pek sağlam gibi durmamaktadır. Bunun farkında olan Ensârî konuyu şöyle toparlar: "Allah'ın birliğine delalet eden bu delil iptal olduğuna göre Allah'ın birliğinin ispatlanmış olmadığı ileri sürülemez. Çünkü belli (hususi) bir delilin geçersiz olması medlûlünün geçersiz olduğunu göstermez (in'ikas-ı edille geçersizdir). Çünkü konuyla ilgili başka bir delil olabilir. Burada da durum böyledir. Nitekim Allah'ın birliğine delalet eden deliller çoktur. Mesela temânu' delili bunlardan biridir." Bkz., Ensârî, Fethu'l-vehhâb, s. 459.

14. Ders - Kendi Tasarladığım Meseleler 2

Ana Metin

المسألة الثانية: من الحكمة:

واجب الوجود يجب أن يكون موجِبًا بالذات؛ لأنه لو كان فاعلا بالاختيار فلا يخلو: من أن يكون فعله في الأزل جائزاً، أو لم يكن، وكل واحد منهما باطل، فالقول بكونه فاعلا بالاختيار باطل.

وإنما قلنا: إن كل واحد من القسمين باطل: لأنه لو كان فعله أزليًا: يلزم أحد الأمرين الممتنعَين؛ وهو: إما كون الأزلي حادثا، أو كون الفاعل بالاختيار موجبا بالذات؛ لأنه لا يخلو: من أن يكون له قصد وإرادة في ذلك الفعل، أو لم يكن؛ فإن كان: يلزم حدوث فعله، وإن لم يكن: يلزم كونه موجباً، لا فاعلا بالاختيار، هذا خلْفٌ. وأما إذا لم يكن فعله جائزا في الأزل: فيكون ممتنعاً فيه، ثم صار ممكنا، فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتيّ، هذا خلف.

وجوابه: أن يقال: ما ذكرتم وإن دل على ذلك، ولكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك أنه لو كان موجِباً: يلزم إما كون الواجب معلولا لغيره، أو كونه جائز العدم، وكل واحد منهما باطل.

وإنما قلنا ذلك: لأنه لو كان موجبا: فلابد وأن يكون معلوله الأول موجوداً معه، فلا يخلو من أن يكون معلوله الأول جائز العدم، أو لم

يكن؛ فإن لم يكن يلزم أن يكون واجبا، فحينئذ يلزم أن يكون معلولا لغيره وإن كان جائز العدم، وأنه كلما كان المعلول جائز العدم: كان علته الموجبة له أيضا كذلك؛ لأن المعلول حينئذ لازم لها، وجواز عدم اللازم: يوجب جواز عدم الملزوم، فيلزم: أن يكون الواجب جائز العدم، هذا خلْف.

تنبيه: يشبه أن تكون المعارضة في المعقولات: كالنقض الإجماليّ للدليل.

Tercüme

İkinci mesele[121]

İddia: Zorunlu varlık mûcib bi'z-zât[122] olmak zorundadır. Çünkü eğer irade ve ihtiyarıyla fail olursa şu iki durumdan biri gerekir: ya onun fiili ezelde caiz/mümkün olur ya da olmaz.

---

121 İkinci mesele, felsefedendir. (Metin)

122 Mûcib bi'z-zât veya mûcib, irade ve kast olmaksızın fiili kendisinden zorunlu olarak çıkan öznedir. Sözgelimi güneşten ışığının çıkması, ateşten yakıcılığın sadır olması zorunludur. Ne güneşin ne ateşin etkileri bir irade ve kasta dayanır. İslam filozofları da Allah'ın fiillerinin kendisinden bu şekilde zorunlu olarak çıktıklarını savunur, Allah'ı mûcib bi'z-zat kabul ederler. Metindeki iddia da onlara aittir. Buna karşıt olarak kelamcılar Allah'ın mûcib değil, muhtâr olduğunu savunurlar. Onlara göre Allah'ın fiilleri, Allah'ın irade ve kastının eseridir. Filozoflara göre Allah'ın fiili, Allah'ın zatının; kelamcılara göre irade ve ihtiyarının sonucudur. Fiilin olması ya da olmaması seçenekleri ancak irade ve ihtiyar varsa anlamlıdır. Bu bakımdan kelamcılara göre Allah isterse yapar, istemezse yapmaz. Ancak Allah'ın zatı için olacak olan bellidir, önünde seçenekler yoktur. Bu bakımdan filozoflara göre Allah istemezse yapmaz seçeneğinin gerçek anlamda bir karşılığı yoktur.

Her ikisi de geçersizdir. Şu halde Zorunlu varlığın irade ve ihtiyarıyla fail olması da geçersizdir.

Her iki seçeneğin de geçersiz olduğunu ileri sürmemizin nedeni şudur: Çünkü eğer Zorunlu varlığın fiili ezelde mümkün olursa ikisi de imkansız olan şu sonuçlar ortaya çıkar: Ya ezelî olan şey başlangıçlı olur ya da irade ve ihtiyarıyla fail olan Zorunlu varlık mûcib bi'z-zât olur.[123] Çünkü burada konuştuğumuz failin fiilinde ya kasıt ve iradesi vardır ya da yoktur. Eğer kasıt ve iradesi varsa fiilinin başlangıçlı olması gerekir. Eğer kasıt ve iradesi yoksa o zaman irade ve ihtiyarıyla fail olamaz, mûcib olması gerekir. Bu ise muhaldir.[124]

Eğer Zorunlu varlığın fiili ezelde mümkün olmazsa önce imkansız, sonra mümkün olmuş olur.[125] Bu takdirde bir şeyin zati imkansızlıktan zati imkana dönüşmüş olması gerekir ki bu da muhaldir.

Bu argümana verilecek cevap şöyledir: Sizin açıkladığınız argüman her ne kadar iddianızı destekliyor olsa da bizim elimizde iddianızın tersini gösteren başka bir argüman vardır. Şöyle ki eğer Zorunlu varlık mûcib olsaydı ya zorunlu varlık

---

123 Bir failin birbirinin karşıtı olan bu iki fail tipini haiz olması imkansızdır.

124 Bu durum baştaki varsayımla çelişiktir. Başta muhtar olduğu varsayılan fail daha sonra mucip çıktı. Bir fail birbirine zıt iki fail tipini haiz olup hem mûcib hem muhtar olamaz.

125 Bir şeyin ezelde mümkün olmaması demek, imkansız (mümteni) olması demektir. Çünkü imkansız, mümkün olmayan demektir ve çelişiklerde üçüncü bir şık (hal) olmaz. Burada da mümkün (imkanlı) ve imkansız dışında bir seçenek yoktur. Ezelde mümkün değilse, imkansızdır.

(olan bir şeyin)[126] başka bir şeyin etkisi/sonucu (malûl) olması gerekir ya da zorunlu varlık için yokluk mümkün olurdu. Her ikisi de geçersizdir. Şu halde iddianız da geçersizdir.

Her iki şıkkın da geçersiz olmasının açıklaması şöyledir: Eğer Zorunlu varlık mûcib olsaydı zorunlu olarak ilk sonucu/etkisi (malûlü evvel) onunla birlikte var olurdu.[127] Bu durumda ilk etkisinin ya yokluğu mümkün olurdu ya da olmazdı. Eğer yokluğu mümkün olmazsa zorunlu olması gerekir. Böyle olunca zorunlu varlığın, bir şeyin sonucu olması gerekir.[128] Eğer yokluğu mümkün olursa, sonucun yokluğu mümkün olduğunda onun mûcib olan nedeninin de yokluğu mümkün olurdu. Çünkü bu durumda sonuç nedeninin gerekenidir (lazım).[129] Gerekenin yokluğunun mümkün olması, gerektirenin (melzûm) yokluğunun da mümkün olmasını ge-

---

126 Bu açıklamayı buradaki zorunlu varlığın ilk neden Allah olarak anlaşılmaması için koyduk. Çünkü argümanın sonunda başkasının etkisi/sonucu olması lazım gelen zorunlu varlık ilk etki/sonuç konumundaki ilk akıldır.

127 Sonuç tam nedeninden geri kalmaz. Bu bakımdan sonuç tam nedeniyle sürekli birliktedir. Zorunlu varlık mûcib olarak alındığında ilk eseri/fiili olan ilk akıl için tam nedendir. Dolayısıyla ilk akıl Zorunlu varlıkla hep birliktedir.

128 Çünkü ilk etki, ilk nedenin sonucudur. Burada zorunlu varlığın bir şeyin sonucu olmasının muhal görüldüğü anlaşılmaktadır. Bir şeyin etkisi/sonucu olması muhal olan zorunlu varlık, zatı itibarıyla olan vâcib bi'z-zâttır. Zorunluluğu zatının değil, nedeninin gereği olan vâcib bi'l-gayrın bir şeyin sonucu olmasında bir mahzur yoktur. Çünkü o zatında mümkün, nisbetinde zorunludur. Nisbeti de zaten onu zorunlu kılan nedeninin sonucu olmasıdır. Şu halde ilk aklın, kendisini zorunlu kılan ilk nedenin sonucu olması zorunluluğuyla çelişmez.

129 Lazım, melzûmdan, diğer ifadeyle gereken gerektirenden ayrılamayacağına göre gerekenin yokluğu mümkün olduğunda gerektirenin de bu vasıfta ondan ayrılamaması, dolayısıyla onun gibi yokluğunun mümkün olması lazım gelir.

rektirir. Böyle olunca da (ilk neden) Zorunlu varlığın yokluğu mümkün olur ki bu muhaldir.

Tenbih

Aklî konularda (ma'kûlât) muaraza delile yöneltilen nakz-ı icmâlî eleştirisine benzemektedir.

Açıklama

Felsefî bir tartışma: Fâil-i mûcib Yaratıcı

Semerkandî'nin kendisinin tasarladığı üç tartışmadan ikincisi felsefeye aittir. Burada İslam filozoflarının savunduğu mûcib bi'z-zat olan Allah tasavvurunun bir temellendirmesi vardır.

İslam filozoflarıyla kelamcılar arasındaki temel tartışmalardan birini oluşturan bu konuda filozoflar Allah'ın (İlk neden) zatı gereği fail olduğunu savunurlar. Güneşten ışık nasıl istemsizce çıkıyorsa Allah'ın zatından da fiiller istemsizce, bir irade ve ihtiyar olmadan çıkarlar. Allah her şeyin en doğrusunun, en iyisinin ne olduğunu bilen ve en doğru en iyi neyse onu istemsizce yapacak kadar cömert ve yetkin bir varlıktır. Bu itibarla onun bir şey yapması için düşünüp karar almasına gerek yoktur, yapacağı her şey iyidir ve ondan adeta taşmaktadır (feyezân). Bu durum Allah'ın fiilleriyle (ma'lûl) zatı arasında irade ve ihtiyara gerek bırakmaz. İhtiyar şu ya da bunu yapmak ya da bir şeyi yapmak ya da yapmamak arasında bir

seçimde bulunmak demektir. En baştan neyin en iyi, en doğru olduğunu bilen ve en iyi ve en doğru olanı esirgemeyecek kadar cömert olan bir varlığın böyle bir seçimde bulunmasına gerek yoktur. İyi olan şey zaten ondan istemsizce sadır olur (sudûr). Fail-i mûcib ya da mûcib bi'z-zat (eserleri zatından zorunlu olarak çıkan) bu anlama gelir.

Kelamcılar daha çok Allah'ın özgürlüğü üzerinde durmuş, güneşin ışığının kendisinden taşması gibi bir fail tasavvurunu Allah'a yakıştıramamışlardır. Güneş ışığını saçıp saçmama konusunda özgür değildir ve ışık saçmak güneş için bir erdem değildir. İyilik ve erdem için özgür irade ve niyet gerekir. Şu halde Allah'ın fiilleri kendisinin değil, irade ve seçiminin sonucudurlar. O bir şeyi yapmak ya da yapmamak, şöyle ya da böyle yapmak gibi seçenekler arasından birini seçer ve seçtiği olur. Bu itibarla onlara göre Allah fail-i mûcib değil, fail-i muhtardır (özgür fail). Fiilleri icabî (zorunlu) değil, ihtiyarîdir (seçimli).

Müellif konuyu felsefeden seçtiği için iddia eden taraf filozoflardır ve iddiaları "Zorunlu varlık mûcib bi'z-zât olmak zorundadır" şeklindedir. Filozofların argümanı iddianın çelişiğinin yanlışlanması üzerine kuruludur. Buna göre Zorunlu varlık mûcib değil de, muhtar olursa ortaya şu sonuç çıkar: Ya fiilinin kendisinden ezelde sadır olması mümkün olur ya da mümkün olmaz. Her ikisi de muhaldir. O halde zorunlu varlık muhtar olamaz, mucip olmak zorundadır.

Zorunlu varlığın muhtar fail olması ve fiilinin kendisinden ezelde sadır olmasının imkanı halinde nasıl bir muhal durum ortaya çıkacağı konusunda filozofların gerekçesi ihtiyari fiillerin başlangıçlı olmasına dayanır. Bir fiili yapmayı seçmek için o fiilin henüz gerçekleşmemiş olması gerekir. Zaten gerçekleşmiş olan bir şeyi gerçekleştirmeyi seçmek imkansızdır (hasılı tahsîl)[130]. Şu halde ihtiyarî fiiller, baştan yokken sonradan ortaya çıkmış, başlangıçlı (hâdis) fiillerdir. Bu durumda muhtar failin fiilinin ezelde sadır olma imkanı ezeli olan şeyin aynı zamanda başlangıçlı olması gibi bir çelişkiye meydan verir. Çünkü muhtar failin fiili, ihtiyar ve kastına dayanır. İhtiyar ve kasıt, fiilin başlangıçlı olmasını gerektirdiğinden zorunlu olarak böyle bir çelişki doğar. Bu çelişkiden sakınmak adına muhtar failin fiilinin ihtiyar ve kasıta dayanmadığını ileri sürecek olursak bu defa fiil zorunlu olur. Bir başka ifadeyle muhtar olduğunu varsaydığımız fail mûcib olmuş olur ki bu da ayrı bir çelişkidir. Şu halde Zorunlu varlığın hem muhtar fail olup hem fiilinin kendisinden ezelde sadır olmasının imkanından söz edilemez.

Diğer seçenek olarak muhtar olan Zorunlu varlığın fiilinin kendisinden ezelde sadır olmasının imkansızlığı varsayımına gelince bu da fiilinin önce imkansızken sonra mümkün

130 Bir şey gerçekleştiyse vardır, gerçekleşmediyse yoktur. Zaten gerçekleşmiş bir şeyi seçmek, bir şeyin hem var hem yok olması gibi çelişkili bir duruma yol açacağından seçim yapmak için seçim yapılacak fiilin henüz var olmaması gerekir.

olması gibi bir çelişkiye yol açmaktadır. Bir fiilin hem ezelde mümkün olmaması hem de irade ve ihtiyar konusu olması düşünülemez. Zira bir fiilin irade ve ihtiyara konu olabilmesi için önce mümkün olması gerekir. İmkansız olan, irade ve ihtiyarın kapsamına girmez. Şu halde ikinci seçenek de geçersiz olduğuna göre Zorunlu varlığın muhtar olması varsayımı geçersizdir; Zorunlu varlığın mûcib olması gerekir.

Semerkandî filozofların argümanını bu şekilde açıkladıktan sonra itiraz mevkiindeki kelamcı lehine muaraza türünden şöyle bir cevap tasarlamaktadır: Sizin argümanınız sizin iddianızı destekliyor olsa da bizim elimizde aksini gösteren bir delil vardır. Bu delile göre eğer Zorunlu varlık mûcib olursa şu iki muhal durumdan biri sözkonusu olur: Ya zorunlu varlık bir nedene bağlı olmuş olur ya da zorunlu varlığın yokluğu mümkün olur. Muhal duruma yol açan varsayımlar da muhal olduklarından Zorunlu varlığın mûcib olması muhaldir.

Filozofların iddiasının anılan durumlardan birine yol açması konusunda metinde sunulan gerekçe tam nedenden sonucunun geri kalmaması esasına dayanmaktadır. Tam neden, bir şeyin var olması için gerekli şeylerin toplamı olduğundan sonucunu zorunlu olarak gerektirir. Zorunlu varlık da ilk sonucu ve etkisi/eseri olan ilk akla (el-aklü'l-evvel) göre tam nedendir. Bu bakımdan ilk aklın Zorunlu varlıktan geri kalması, yani Zorunlu varlık var olduğu halde ilk aklın henüz var olmamış olması düşünülemez. Bu ilk aklın, ilk neden olan Zorunlu

varlıkla hep birlikte var olduğunu gösterir. Nitekim metinde de "eğer Zorunlu varlık mûcib olsaydı zorunlu olarak ilk sonucu/etkisi (malûlü evvel) onunla birlikte var olurdu" denerek buna dikkat çekilmektedir. Bu durumda ilk akılla ilgili şu durumdan söz edilebilir: İlk aklın yokluğu ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer ilk seçenek geçerliyse bu ilk aklın nedeni olan ilk neden konumundaki Zorunlu varlığın da yokluğunun mümkün olmasına yol açar. Çünkü ikisi arasında lazım-melzûm (sonuç-neden) ilişkisi vardır. İkisi birbirinden ayrılamaz. Dolayısıyla lazım için geçerli olan yokluğun imkanı, melzûm için de geçerlidir. Zorunlu varlık yokluğu imkansız olan anlamına geldiğine göre onun yokluğunun imkanından söz edilemez. Şu halde bu seçenek geçersizdir. İkinci seçenek konumundaki ilk aklın yokluğunun mümkün olmamasına gelince bu da ilk aklın zorunlu varlık olmasını gerektirir. Çünkü zorunlu varlık yokluğu mümkün olmayan demektir. Bu durumda şöyle bir çelişki ortaya çıkar: ilk akıl bir yandan zorunlu varlık olurken diğer yandan bir nedene (ilk neden) bağlı olmaktadır. Zorunlu varlığın bir nedene bağlı olması imkansızdır. Şu halde ikinci seçenek de geçerli değildir. Zorunlu varlığın mûcib olması halinde ortaya çıkan bu durumlar muhal olduğuna göre Zorunlu varlığın mûcib olması da muhaldir.

Burada Zorunlu varlığın mûcib olması aleyhine ileri sürülen gerekçeler tartışılabilir. Zorunlu varlığın yokluğunun düşünülememesi de zorunlu varlığın bir nedene bağlı olamaması da

tartışmaya açıktır. Şöyle ki bir varlığın zorunlu olması ya özü ve zatı gereğidir ya da nedeni gereğidir. İlkine vacib bi'z-zat, ikincisine vâcbi bi'l-gayr denir. İlk aklın zorunluluğu özü ve zatı gereği değil, nedeni olan ilk neden (Allah) gereğidir. Dolayısıyla ilk aklın özü ve zatı gereği yokluğunun mümkün olması, nedeni gereği zorunlu olmasıyla çelişmez. Çünkü mümkün olmasının ilişkili olduğu şeyle (kendi zatı), zorunlu olmasının ilişkili olduğu şey (nedeni olan Allah) farklıdır. Aynı şekilde ilk aklın hem zorunlu olması hem bir nedene bağlı olması da imkansız değildir. Burada da aynı durum geçerlidir. İlk aklın bir nedene bağlı olması zatı gereği, zorunlu olmasıysa nedeni gereğidir. Evet, zorunlu olmakla bir nedene bağlı olmak ilk bakışta çelişik görünse de bu ikisi iki ayrı şeye dayanıyorsa çelişkiden söz edilemez.

Ayrıca filozofların başta sunulan argümanına verilebilecek tek cevap yukarıdaki muaraza değildir. Bunun dışında başka cevaplar da verilmiştir. Mesela ilgili argümanda kullanılan "irade ve kasta dayalı fiiller başlangıçlıdır" gerekçesine münâkaza yoluyla cevap verilebilir. Şöyle ki "irade ve kasta dayalı fiilin başlangıçlı olduğunu kabul etmiyoruz. Bu durum ancak iradenin başlangıçlı olması ve irade konusu olan fiilin iradeden zamanca geri kalması halinde geçerlidir, oysa bu durum Zorunlu varlığın ihtiyari fiilleri için sözkonusu değildir." Burada men' (münâkaza) ve senet birlikte sunulmaktadır. Nitekim Zorunlu varlığın iradesi ezeli ve muradı iradesinden

zamanca değil, zatça sonra olduğu için Zorunlu varlığın fiilinin başlangıçlı olmadığından söz edilebilir.[131]

Ayrıca aynı argümanda Zorunlu varlığın fiilinin kendisinden ezelde sadır olmasının imkansızlığı varsayımında ileri sürülen "fiilin önce imkansızken sonra mümkün olmasının çelişki olacağı" yönündeki gerekçe de tartışmaya açıktır. Buna da münâkaza yöneltip "Zorunlu varlığın fiilinin ezelde sadır olması mümkün olmadığında bundan çelişki çıkacağını kabul etmiyoruz, eğer fiil önce zatı itibarıyla imkansız olsaydı bu çelişki çıkardı, ama burada fiil zatı itibarıyla imkansız değildir" denebilir. Nitekim Zorunlu varlığın fiili ezelde zatı itibarıyla mümkün, ama şartlar henüz olgunlaşmadığından vukûî anlamda mümkün değildir. Biri zata, diğer şartlara bağlı olması sebebiyle açı farkı sözkonusu olduğundan fiilin mümkün olması ve mümkün olmaması durumları arasında bir çelişki yoktur.

Müellif son olarak tenbih başlığı altında yukarıda sunduğu muarazaya yöneltilebilecek mukadder bir itirazı yanıtlamaktadır. İtiraza göre, muaraza delili onaylayıp medlûle itiraz demek olduğuna göre aklî delillerde kullanılabilecek bir itiraz değildir. Çünkü aklî deliller medlûllerinin nedenidirler ve onları zorunlu olarak gerektirirler. Burada delili onaylayıp medlûlü

131 Özellikle Matürîdîler için bu konum savunulabilir görünmektedir. Tabi burada Zorunlu varlığın fiillerinden fiillerinin eseri olan evren ve içindekileri (mef'ul) anlamamak lazım. İş oraya vardığında Matürîdîler de bunların başlangıçlı olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla yukarıdaki itiraz daha çok iddia sahibinin argümanındaki mantıksal boşluğu hedef alan ilzâmî bir cevap gibi durmaktadır.

onaylamamak birbirine zorunlu biçimde bağlı olan şeyleri (lazım-melzûm) birbirinden ayırmak demektir. Fıkhî delillerde durum farklıdır. Çünkü onlar kesin değil, emare niteliğinde zan ifade eden delillerdir. Zahirde birbirleriyle çatışabildikleri gibi delille medlûl arasında akli ve zorunlu bir bağ yoktur.

Müellif bu itirazın arkasındaki gerekçeyi onaylar gibi görünen bir cevap veriyor. Cevaba göre evet, muaraza aslında tam olarak medlûle itiraz değildir. İtirazda da belirtildiği gibi delili kabul edip medlûle itiraz etmek çelişiklerin birleşmesine onay vermek demektir. Müellifin buna bulduğu çözüm muarazanın aslında nakz-ı icmâlî benzeri delile yönelik bir itiraz gibi anlaşılması gerektiğidir. Aslında muaraza yapılarak anlatılmak istenen şey, bu delil geçerli olsaydı onun desteklediği medlûlün çelişiği -benim ileri sürdüğüm delil gereği- sabit olmazdı. Demek ki senin delilin geçerli değildir. Dolayısıyla muarazada medlûle yöneltilen itirazın hedefi medlûlden çok delili dolaylı yoldan çürütmektir. Böylece müellif bir yandan itiraza hak verip muarazayı nakz-ı icmâlî gibi bir itiraz sayarken diğer yandan itiraz sahibinden ayrılarak muarazanın aklî delillerde de geçerliliği fikrini korumaktadır.

14. Ders - Kendi Tasarladığım Meseleler 3

Ana Metin

المسألة الثالثة: في علم الخلاف:

قال الشافعي -رحمه الله-: الأب يملك إجبار البكر البالغة على النكاح، خلافاً لأبي حنيفة -رحمه الله تعالى-.

لنا فيه: أن إحدى الولايتيْن ثابتة للأب، وهي إما قبل الإجبار، أو عند الإجبار، وأيًّا ما كان: يلزم المطلوب.

وإنما قلنا: إن إحدى الولايتيْن ثابتةٌ: لأنه لا يخلو: من أن يكون شمول الولاية للوقتين: علة لأحد الشمولَيْن مطلقاً؛ أي شمول الولاية وشمول عدمها، أو لم يكن، وأيًّا ما كان: يلزم إحدى الولايتين، أما إذا كان علة: فظاهر؛ لأن شمول الولاية سواء كان متحققاً في الواقع أو لم يكن: يلزم إحدى الولايتين. وإن لم يكن علة: فكذلك؛ لأن عليّته ليست مدارًا لنقيض شمول العدم وجوداً وعدماً في نفس الأمر؛ لأنه لو ثبت شمول الولاية للوقتين أو ثبت الافتراق بين الولايتين: ثبت نقيض شمول العدم، سواء كانت العليّة متحققةً، أو لم تكن، وإذا لم تكن مدارًا لنقيض شمول العدم: يلزم نقيض شمول العدم؛ لأن العلية إن كانت ثابتة: كان نقيض شمول العدم ثابتاً، فعند عدمها يجب أن يكون ثابتا في الجملة، وإلا كانت العلية مدارا له، وجودًا وعدما، هذا

خلف. وإذا ثبت نقيض شمول العدم: فإما أن يصدق شمول الولاية، أو الافتراق، وأيًا ما كان: يلزم إحدى الولايتين، وهو المطلوب.

فإن قيل: سلمنا أن العلية ليست مدارا في نفس الأمر، لكن لِمَ قلتم: إنها كذلك، على تقدير عدم عليّة شمول الولاية؛ لجواز أن يكون ذلك التقدير عليه محالا، والمحال جاز أن يستلزم المحال.

نقول هذا المنع لا يضرنا؛ لأنه لو كان ذلك التقدير ثابتاً في نفس الأمر: يتم ما ذكرنا، وإن لم يكن: يلزم العلية، وبها يحصل المقصود؛ لما مر.

Tercüme

Üçüncü mesele[132]

Şafiî der ki, baba ergen ve bakire kızını evlenmeye zorlama hakkına sahiptir. Ebu Hanife'ye göre baba bu hakka sahip değildir. Bizim (Şâfiîler) bu konudaki delilimiz şudur: Baba, biri nikaha zorlamadan önce, diğeri nikaha zorlama sırasında olmak üzere iki velayetten birine sahiptir.[133] Bu velayetlerden hangisi geçerli olursa olsun sonuçta iddia geçerli olmak durumundadır.

132 Üçüncü mesele ilm-i hilafa aittir. Metin

133 Belirtildiği gibi buradaki iki velayet babanın bakire ve ergen olan kız çocuğu üzerindeki iki ayrı döneme tekabül eden yetkileridir. Biri kızını nikaha zorlamadan önceki yetkisi, diğeri nikaha zorlayacağı sıradaki hali hazır yetkisidir. Şerh ve haşiyelerde her iki velayetin de kız ergen olduktan sonraki döneme karşılık geldiği belirtilmektedir. Bkz., Ensarî, Fethu'l-vehhâb, s. 476. Bu itibarla iki velayetten ikisi de Hanefilere göre geçerli değildir.

İlk olarak, iki velayetten birinin (gerçekte) geçerli olduğunu söylememiz şundandır: Çünkü ya velayetin sözü edilen iki velayete şamil olması iki şümûlden herhangi biri için illettir ya da illet değildir. İki şümûlden maksat velayetin varlığının iki vakti kapsaması ve velayetin yokluğunun iki vakti kapsamasıdır.[134] Velayetin sözü edilen iki velayete şamil olması ister belirtilen bu iki şümûle illet olsun ister illet olmasın iki velayetten biri geçerli olur. Eğer velayetin iki velayete şamil olması iki şümûlden herhangi birine illetse iki velayetten birinin geçerli olacağı açıktır.[135] Çünkü velayetin iki vakte şümûlü ister gerçekte tahakkuk etmiş olsun ister tahakkuk etmemiş olsun iki velayetten birini gerektirir.[136] Eğer velayetin iki velayete şamil olması, iki şümûlden herhangi birine illet değilse yine iki

134 İlk şümûl velayetin varlığı lehinedir. Velayetin varlığının iki vakti kapsaması, velayetin her iki vakit için de geçerli olması demektir. Buna göre velayet hem icbardan önce hem icbar sırasında sabit olur. İkinci şümûl velayetin yokluğu lehinedir. Velayetin yokluğunun iki vakti kapsaması, velayetin belirtilen vakitlerden hiçbiri için geçerli olmaması demektir. Buna göre velayet ne icbardan önce ne de icbar sırasında vardır.

135 İki şümûlden birine illetse zaten sözkonusu şümûllerden biri velayetin varlığının iki vakte şümûllü olduğundan doğrudan iki vakitte velayetin geçerli olduğunu gösterir.

136 Velayetin iki vakte şümûlü tahakkuk etmesi halinde iki velayetin toplamı da tahakkuk eder. İki velayetin toplamının tahakkuku içlerinden birinin tahakkunu zaten gerektirir. Velayetin iki vakte şümûlünün tahakkuk etmemesi halinde iki velayetten birinin lazım gelmesine gelince bunun açıklaması şöyledir: İki şümûlden herhangi birinin, nedeni gerçekleşmediği için gerçekleşmemesi sebebiyledir. Bu da aralarında ayrılmayı, yani velayetlerden birinin sabit olması, diğerinin sabit olmamasını gerektirir. Çünkü bu iki bir anda ne var olmuş ne bir anda yok olmuşlardır. İkisi bir anda ne var ne yok olduklarına göre dağılmak durumundadırlar. Yani velayetlerden biri sabit olacak, diğeri sabit olmayacaktır. Bu iki velayetten birinin sabit olması genel/tümel anlamda velayetin sabit olmasını gerektirir. Bu olunca da iddia doğrulanmış olur.

velayetten biri lazım gelir. Çünkü (velayetin iki vakte şümûlünün, iki şümûlden herhangi birine) illetliği, velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiğine, gerçekte, hem varlık hem yokluk bakımından[137] illet değildir.[138] Çünkü velayetin iki vakte şümûlü sabit olduğunda ya da iki velayet arasında ayrım sabit olduğunda (velayetlerden birinin sabit olması, diğerinin sabit olmaması durumu) velayetin yokluğunun iki vakte şümûlünün çelişiği de sabit olur.[139] Anılan illetlik durumunun gerçekte tahakkuk etmiş olması ya da tahakkuk etmiş olmaması bir şeyi değiştirmez.[140] Sözü edilen illetlik velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiğine illet olmadığında velayetin yoklu-

---

137 İlletin var olması halinde malûlün var olduğu, illetin yok olması halinde malûlün de yok olduğu manada illet değildir. Çünkü velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiği (velayetin yokluğunun iki vakte şümûllü olmaması) sözkonusu illetin bulunmaması halinde de bulunmaktadır. Demek yokluk bakımından illiyet bulunmamaktadır.

138 Velayetin yokluğunun iki vakte şümûlünün çelişiği, velayetin yokluğunun iki vakte şümûllü olmamasıdır (lâ şümûlü'l-adem) ki bu da velayetin (varlığının) iki vakte şümûllü olmasına karşılık gelir. Velayetin yokluğunun şümûlü, velayetin varlığının şümûlüyle çeliştiğine göre çelişiğin çelişiği şeyin kendisi olacağından velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiği velayetin varlığının şümûlü olmak durumundadır.

139 Çünkü hem velayetin iki vakte şümûlü hem velayetlerin birbirinden ayrılması (velayetlerden birinin sabit olması, diğerinin olmaması) velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiğinden daha özeldir, daha özel olan daha genel olanı gerektir. Bu ikisinden biri sabit olduğunda velayetin yokluğunun şümûlünün çelişi de sabit olmuş olur.

140 Bu durumda sözü edilen velayetin iki vakte şümûlünün, iki şümûlden herhangi birine illetliği, velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiği için illet olmaz. Çünkü illet olsaydı kendisi olmadan velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiğinin de olmaması gerekirdi. Halbuki hem velayetin iki vakte şümûlü halinde hem velayetlerden sadece birinin sabit olması, diğerinin sabit olmaması (ayrılma) halinde sözü edilen çelişik olmaktadır.

ğunun şümûlünün çelişiği lazım gelir. Çünkü sözü edilen illetlik eğer sabitse velayetin yokluğunun çelişiği de sabit olur.[141] Sözü edilen illetlik olmadığında velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiği kısmen sabit olur. Aksi takdirde sözü edilen illetlik onun hem var olmak hem yok olmak bakımından illeti olmuş olurdu. Bu ise baştaki durumla çelişmektedir.[142] Velayetin yokluğunun şümulünün çelişiği sabit olduğunda ya velayetin iki vakte şümûlü ya da iki velayetin birbirinden ayrılması (velayetlerden birinin sabit olması, diğerinin sabit olmaması durumu) durumu lazım gelir. Bunlardan hangisi olursa olsun iki velayetten biri lazım gelir ki bu da iddiamıza konu olan genel/tümel velayeti doğrular.

Eğer buna itiraz olarak sözü edilen "velayetin şümûlünün iki şümûlden herhangi birine illetliğinin" gerçekte velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiğine illet olmadığını kabul ettik. Peki, velayetin şümûlünün illet olmaması takdirinde velayetin şümûlünün aynı şekilde sözü edilen çelişiğe illet olmadığını neden ileri sürdünüz? Çünkü velayetin şümûlünün illet olmaması takdirinin muhal olması mümkündür. Muhal olan şeyin kendisi gibi muhal olan bir şeyi gerektirmesi mümkündür.[143]

141 Çünkü sözü edilen illetlik iki velayetten birini, iki velayetten biri de velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiğini gerektirmektedir.

142 Çünkü başta sözü edilen illetliğin, velayetin yokluğunun şümûlünün çelişiğine hem varlık hem yokluk bakımından illet olmadığı baştan ortaya konulmuştu.

143 Buradaki muhal durum, gerçekte illet olmayan bir şeyin illetliğidir. Bu takdir/varsayımın, sözü edilen illetliğin, gerçekte öyle olmasa da velayetin yokluğunun

Bu itiraz şöyle cevap veririz: Bu men' bize zarar vermez. Çünkü eğer bu takdir/varsayım[144] gerçekte sabitse (muhal değilse) delil yerini bulur[145]. Eğer gerçekte sabit değilse sözü edilen illetlik lazım gelir ve geride de belirttiğimiz gibi onun sayesinde maksat hasıl olur[146].

Açıklama

Fıkıh tartışması: Babanın velayeti

Semerkandî fıkıh mezhepleri arasındaki tartışmaları konu edinen ve hilaf ve cedel ilmi diye anılan disiplinden Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki bir tartışmalı konuyu buraya taşımaktadır. Bölüm başındaki ifadesinden de anlaşıldığı üzere her ne kadar konu hakkında iki mezhebin en başından beri ihtilaf ve tartışmaları varsa da burada gördüğümüz son derece

---

şümûlünün çelişiğine illetliğini gerektirmesini mümkün kılmaktadır. Bu durumda deliliniz bu takdire göre iki velayetten birinin sabit olduğunu kanıtlamaya yetmez.

144 Velayetin şümûlünün iki şümûlden birine illet olmaması varsayımı.

145 Çünkü bu durumda ilgili varsayım mümkün olur ve muhal bir durumu gerektirmez. Böyle olunca da gerçekte sabit olan sözü edilen illetliğin illet olmaması durumu burada da sabit olmuş olur.

146 Burada maksat, en başta savunulan iki velayetten birinin sabit olmasıdır. İlgili varsayımın gerçekte sabit olmaması halinde sözü edilen illetlik durumu sabit olur. İlletlik durumu sabit olduğunda onun gereği olan iki velayetten biri de sabit olur. İki velayetten biri sabit olduğunda genel/tümel velayet sabit olmuş olur. Nitekim iddianın özü de genel velayetin ispatlanması ve onun üzerinden bakire ve ergen kız üzerinde babanın nikaha zorlama velayetinin çıkarsanmasıdır.

karışık münazara Semerkandî'nin kendisinin tasarladığı bir münazaradır.

Tartışmada iddia mevkiinde olan taraf şâfiîlerdir. Ancak bu durum Semerkandî'nin bu muğlak ve cedelî argümanına tüm şâfiîlerin katıldığını göstermez. Şâfiî şârihlerin de argümana çeşitli eleştirilerini şerhlerde görmekteyiz.

İddiaya göre babanın bakire ve ergen kızını zorla nikahlama yetkisi (velayetü'l-icbâr) vardır. Hanefîlere göre bu yetkisi yoktur. Şâfiîlere göre bu hükmü meşru kılan gerekçe (illet) kızın bakire olmasıdır. Kız ergen de olsa hala bakire olduğundan babası onu, kendisinin izin ve rızasını almadan -dengi biriyle- evlendirebilir. Hanefîlere göre babanın kızı üzerindeki yetkisinin gerekçesi kızın küçük olmasıdır. Babası küçük kızını evlendirebilirse de ergen olmuş kızını evlendiremez.[147]

Semerkandî'nin burada şâfiîler adına ortaya koyduğu argüman, babanın kızı üzerinde biri nikaha zorlama sırasında diğeri nikaha zorlama öncesi olmak üzere iki velayetten birine sahip olması üzerine kuruludur. Bu iki velayetten birinin sabit olması argümandaki cedelî örgü gereği baştaki iddiayı desteklemektedir. Çünkü velayetlerden birinin sabit olması halinde genel velayet sabit olmaktadır. Argümana göre sözkonusu iki velayet genel velayetin birer ferdidir. Hususi olan bir şeyin sabit olması halinde umumi olan şey de sabit olacağından anılan

147 Ensârî, Fethu'l-vehhab, s. 474.

velayetlerden birinin sabit olmasından genel velayet de sabit olacaktır. Nitekim evde kedinin (hususi) varlığı sabit olduğunda, hayvanın (umumi) varlığı da sabit olmuş olur.

Ne var ki burada Taftâzânî'nin parmak bastığı çok önemli bir sorun bulunmaktadır. Her ne kadar hususi varlığın sabit olması umumi varlığı gerektirse de umumi varlığın sabit olmasından hususi varlık sabit olmaz. Sözgelimi evde hayvan (umumi) var sözünden evde mesela köpek (hususi) olduğu sonucu çıkmaz. Burada da durum böyledir. İki velayetten birinin mesela nikaha zorlama öncesi velayetin sabit olduğu varsayıldığında buradan genel/tümel velayet çıkar. Ama genel velayetten belli bir hususi velayet çıkmaz. Mesela babanın kızı üzerinde genel olarak velayetinin olması o velayetin illa nikaha zorlama sırasındaki velayet olduğunu göstermez. Belki küçük yaştaki velayeti de olabilir. Dolayısıyla genel ve belirsiz olan kavramların doğrulanması, onların kaplamına giren özel ve belli olan şeylerin doğrulandığı anlamına gelmez.[148]

Bu bakımdan argümanın bundan sonraki aşamalarında uzun uzun anlatılan diyalektik örgüsü doğru olsa bile tüm bu örgünün varmak istediği hedef babanın genel/tümel velayetidir. Açıkladığımız gibi genel velayet, şâfiîlerin savunduğu anlamda özel velayeti doğrulamadığından argüman iddiayı desteklememektedir. Dolayısıyla argümanın gerekli yerlerine

148 Ensârî, Fehhu'l-vehhab, s.

gerekli açıklamaları burada tekrar konuyu baştan anlatarak yapmak yerine ilgili dipnotlar düşerek yapmaya çalıştık. Anlaşılma ve bağlantılandırma sorunu olabilecek yerlere şerh ve haşiyelerden sık sık açıklama notları aktararak bu muğlak argümanın anlaşılmasına katkı sağlamaya çalıştık.

Risale fî Adâbi'l-Bahs

Orijinal Metin

رسالة في آداب البحث

لشمس الدين محمد السمرقندي

بسم الله الرحمن الرحيم

المنة علينا لواهب العقل. هذه رسالة في آداب البحث، يحتاج إليها كل متعلم؛ لتكون حافظة له في البحث من الضلالة، وتسهل عليه طريق الفهم والتفهيم، وهي وإن كانت متداولة بين المحققين، لكنها ما كانت منظومة في سِلك، ولا مجموعةً في عِقْد: أردتُ نظم منثورها، وجمع مأثورها، تحفةً للأخ العزيز، ملك الصدور والأعيان، شرف الأماثل والأقران، نجم الملة والدين: عبد الرحمن - أدام الله تعالى بركته-، فالتمستُ إلهام الصواب من الحكيم الوهاب.

وهي مرتَّبة على ثلاثة فصول: الفصل الأول: في التعريفات، الفصل الثاني: في ترتيب البحث، الفصل الثالث: في المسائل التي اخترعتُها.

الفصل الأول: في التعريفات

المناظرة: هي النظرُ بالبصيرة من الجانبيْن في النسبة بين الشيئيْن إظهاراً للصواب.

والدليل: هو الذي يلزم من العلم به: العلم بشيء آخر بطريق النظر؛ وهو: المدلول.

والأمارة: هي التي يلزم من العلم بها: الظن بوجود المدلول.

وما يتوقف عليه وجود الشيء: إن كان داخلا فيه يسمى: رُكناً، وإن كان خارجا عنه: فإن كان مؤثِّرًا في وجوده يسمى: علة، وإلا فيسمَّى فشَرْطًا.

والعلة التامة: هي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء.

والتعليل: هو تبيين علة الشيء.

والملازمة هي كون الحكم مقتضياً لآخر، والأول: هو الملزوم، والثاني: هو اللازم.

والدَّوَران: هو ترتُّب الشيء على الشيء الذي له صَلوح العِلِّيَّة، إما وجوداً، أو عدماً، أو معاً، والأول: هو الدائر، والثاني: هو المدار.

والمناقضة: هي منع مقدمة الدليل.

والمعارضة: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم.

والنقض: هو تخلُّف الحكم عن الدليل.

والمستند: ما يكون المنع مبنيًّا عليه ومؤيّداً.

الفصل الثاني: في ترتيب البحث

إذا شرع المعلل في تقرير الأقوال والمذاهب: فلا يتوجه عليه المنع؛ لأن ذلك بطريق الحكاية، إلا إذا انتهض بإقامة الدليل على ما ادعاه، فالسائل إما أن يمنعه في شيء من الدليل، أو لا يمنعه فيه أصلا؛ فإن لم يمنع: فظاهِر، وإن منَع: فإما أن يمنع قبل تمام دليله، وهو إنما يكون على مقدمة من مقدمات دليله، أو يمنع بعد تمام دليله؛ فإن منع مقدمة من مقدمات دليله: فإما أن يقتصر بمجرد المنع، أو لم يقتصر؛ فإن اقتصر: فظاهر، وإن لم يقتصر: فإما أن يقول المستنَد، أو لم يقُل.

والمستند: ما يقوّى المنع، وصورته ثلاثة؛ كما يقول: لا نسلم، لم لايجوز أن يكون كذا. أو يقول: لا نسلم لزوم كذا، وإنما يلزم هذا: أن لو كان كذا. أو يقول: لا نسلم كذا، وكيف يكون والحال كذا، وذلك هو المناقضة

وإن لم يقل المستنَد، بل يَستدِل بدليل على انتفاء تلك المقدمة الممنوعة: فذلك يسمى: غصْباً؛ وهو غير مسموع عند المحققين؛ لاستلزامه الخبْط في البحث، نعم، قد يتوجه ذلك بعد إقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة، كما سيأتي ذكره.

وإن منع بعد تمام الدليل: فذلك المنع على قسميْن: فإما أن لا يسلِّم الدليل بعد التمام؛ بناءً على تخلف الحكم عنه في شيء من الصور، أو يسلم الدليل ويمنع المدلول، ويستدل بما ينافي ثبوت المدلول، والأول: هو النقض الإجماليّ، والثاني: هو المعارضة.

فعَلمْنا أن النقض إما تفصيليٌّ: وهو المناقضة المذكورة، أو إجمالي؛ وتوجيهه: أن يقال: ما ذكرتم من الدليل غير صحيح؛ لتخلُّف الحكم عنه في تلك الصورة. وأما المعارضة: فطريقها أن يقال: ما ذكرتم وإن دلَّ على ثبوت المدلول: ولكن عندنا ما ينفيه.

وإذا شرع السائل في الدليل: يصير المعلل ههنا كالسائل ثَمَّة، وبالعكس.

والمعارضة والنقض الإجماليّ: يأتيان في مقدمات الدليل أيضاً، وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة: يكون معارضةً ونقضاً إجماليًا، وبالقياس إلى مجموع الدليل: مناقضةً على سبيل المعارضة، وتفصيليًا على طريق الإجماليّ.

هذا من طرَف السائل، وأما من طرف المعلل: فالسائل إذا منع مقدمةً من مقدمات دليله: فيلزم عليه دفعُه، إما بدليلٍ أو تنبيهٍ؛ كما يقول: العالم متغيِّر؛ لأنا نشاهد التغيرات فيه من الحركات والآثار المختلفة.

وإن أتى المعلل بدليلٍ ثانٍ: فإما أن يمنعه السائل أيضا ، أو يسَلِّم؛ فإن منعه: فالأقسام المذكورة تأتي فيه؛ من: المناقضة، والمعارضة، والنقض، وكذلك إن أتى بدليلٍ ثالثٍ أو رابعٍ فصاعداً، وحينئذ ينتهي إما إلى إلزام المانع ، أو إفحام المعلل ؛ لأن المعلل إن انقطع كلامه بالمنع أو المعارضة: فيحصل الإفحام، وإلا فلا يخلو: إما أن تنتهى أدلته إلى أمر ضروريّ القبول، أو لا تنتهى؛ فإن كان الأول: يلزم الإلزام، وإن كان الثاني : يلزم الإفحام ؛ لأنه حينئذ إما أن يلزم التسلسل من طرف المبدإ؛

أو عجز المعلل عن الدليل، والثاني: ظاهر ، والأول: محال ، وبتقدير تسليمه: يلزم إفحام المعلل ؛ لأنه لا يمكنه إثبات أمور لا نهاية لها .

تنبيه: منع المقدمة قد لا يضر المعلل؛ بأن يكون انتفاء تلك المقدمة مستلزما لمطلوبه، وجوابه أن يردّد المعلل؛ بأن يقول: إن كانت تلك المقدمة ثابتة: يتم ما ذكرنا، وإن لم تكن ثابتة: يلزم المدعى.

ولنمثّل بعض ما ذكرنا في مسألة للتوضيح:

مسألة: العالَم مفتقِر إلى المؤثِّر؛ لأن العالم محدَثٌ، وكل محدَثٍ فله مؤثِّر؛ يُنتِج: أن العالم له مؤثر.

فإن قيل: لا نسلم أن العالم محدَث.

فنقول: لأن العالم متغيِّر، وكل متغير حادث، وهذا دليلٌ ثانٍ.

أما بيان الكبرى: فلأن كل متغير هو محلٌّ للحوادث، وكل ما هو محل للحوادث فلا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ ينتج: أن كل متغير فهو حادث. وأما بيان أن كل متغير محل للحوادث: فهو أن التغيُّر يكون بانتقال الشيء من حالة إلى حالة، وتلك الحالة حادثة، وهي قائمة بذلك المتغير، فذلك المتغير محل للحوادث.

فإن قيل: لا نسلم، لم لا يجوز أن التغير بزوال ما كان، لا بحصول أمر ما كان فيه.

يقول: التغير لا يخلو: من أن يكون بحصول أمر مّا كان فيه، أو بزوال ما كان، وعلى التقديرَيْن: يكون المتغير محلا للحوادث؛ أما الأول: فظاهر، وأما الثاني: فلأن كونَه عدميًّا: لا ينافي حادثيّته ولا وصفيّته.

فإذا ثبت أن كل متغير هو محل للحوادث، فنقول: كل ما هو محل للحوادث فلا يخلو عن الحوادث؛ لأنه لا يخلو عن قابليّته ذلك، وقابليته حادثةٌ؛ لأنها مشروطةٌ بإمكان وجود الحادث، وإمكان وجود الحادث: حادث، فقابليته أيضا حادثة.

وإنما قلنا: إن إمكان وجود الحادث حادث: لأن الحادث لا يمكن أن يكون أزليًّا؛ لأن الحادث: ما كان عدمه سابقاً عليه، والشيء مع كون العدم سابقاً عليه: لا يمكن أن يكون أزليًّا، وإن لم يكن في الأزل: يكون إمكانُه حادثاً.

فللسائل أن يقول: هذا إنما يلزم من أخْذ الحادث مع شرط كونه حادثا، أما بالنظر إلى ذاته: فلا يلزم، وكيف هذا؟ لأنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتيّ إلى الإمكان الذاتيّ؛ وهذه مناقضةٌ بطريق المعارضة؛ لأن توجيهه أن يقال: ما ذكرتم وإن دلّ على حدوث إمكان الحادث: ولكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأنه لو كان كذلك: يلزم الانقلاب، وهو محال.

فإن خلص المعلل عن هذا المنع يقول: إذا كان إمكانه حادثاً، وتلك القابليّة مشروطةٌ بهذا الإمكان: فتكون حادثة، فحينئذ لا يخلو: من أن

تكون تلك القابلية من لوازم وجود المتغير، أو لم تكن؛ فإن. كانت: ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث، وإن لم تكن من لوازمه: تكون عرضاً مفارقاً له؛ فقابليته لتلك القابلية أيضا أمرٌ حادث؛ لما مر، وهي إما أن تكون من لوازمه، أو لا تكون منها؛ فإن كانت: فيثبت المطلوب، وإن لم تكن: فكذلك نقول في القابلية الثالثة، فيلزم إما التسلسل، أو الانتهاء إلى قابلية لازمة، والأول باطل، فتعين الثاني.

وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لأنه لو كان أزليا: لكانت الحوادث أزلية، وهو محال.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء أزليا وهو لا يخلو عن الحوادث؛ بأن يكون كل حادث سابقا على الآخر لا إلى أوّل، ولئن سلمنا ذلك: ولكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن كل ما لا بد له في مؤثريّة الله – تعالى – في إيجاد العالم لا يخلو: إما أن يكون ثابتا في الأزل، أو لم يكن. والثاني مستلزم للمحال، فتعين الأول؛ لأن كل ما لابد له لو لم يكن حاصلا في الأزل: يكون بعضه حادثا، فحينئذ يلزم: إما كون الحادث قديما، أو التسلسل، وكلاهما باطل، لأن كل ما لا بد له في مؤثرية ذلك الحادث لا يخلو من أن يكون ثابتا في الأزل، أو لم يكن؛ فإن كان ثابتا فيه: يلزم قدم ذلك الحادث؛ لامتناع تخلف المعلول حينئذ عن العلة التامة، كما سنبين. وإن لم يكن: فبعضه حادث، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم إما القدم أو التسلسل.

وإذا ثبت أن كل ما لابد له في المؤثرية حاصل في الأزل: يلزم أزلية العالم؛ لأنه لو كان العالم حادثا فاختصاص حدوثه بوقت معين لا يخلو: من أن يكون لأمر زائد؛ أعنى: ما كان في الأزل، أو لم يكن؛ فإذا كان الأول: يلزم أن يكون كل ما لابد له في الأزل حاصلا وغير حاصل، هذا خُلْفٌ، وإن كان الثاني: يلزم رُجحان أحد جانبَيْ الممكن لا لمرجِّح، وهو محال.

فإن قال المعلل: لا نسلم أن الترجيح بلا مرجح محال.

فذلك المنع مما لا يفيد المعلل ولا يضر السائل، لأن السائل يقول: لا يخلو من أن يكون ذلك محالا، أو لم يكن؛ فإن كان: يتم ما ذكرنا، وإن لم يكن: فجاز وجود العالم بدون المؤثر، فبطل أصل دليلكم: أن كل محدَث فله مؤثر.

وجوابه حينئذ: بالنقض الإجماليّ؛ وهو كما يقول المعلل: ما ذكرتم غير صحيح؛ بدليل التخلف في الحوادث اليومية.

وإذا ثبت أن العالم محدَث، فنقول: كل محدث ممكن، وكل ممكن فله مؤثر؛ لامتناع ترجُّح أحد طرفيْ الممكن المساوي للطرف الآخر بلا مرجح، فيصدق: أن العالم له مؤثر، وهو المطلوب.

الفصل الثالث: في المسائل التي اخترعتها

ونذكر ههنا ثلاثة: الأولى: من علم الكلام، والثانية: من علم الحكمة، والثالثة: من علم الخلاف.

المسألة الأولى: من علم الكلام

نقول: واجب الوجود واحد؛ لأنه لو كان اثنين: فلا يخلو من أن يكون بينهما ملازمة، أو لا يكون، ولا سبيل إلى شيء منهما فيلزم: أن لا يكون اثنين. وإنما قلنا: إنه يجوز أن يكون بينهما ملازمة لأنه لو كان كذلك: يلزم أن يكون بين الواجب وغيره علاقة، وذلك يوجب الاحتياج، وعدم الملازمة أيضا محال؛ لأنه لو كان كذلك: يلزم جواز الانفكاك بينهما؛ لأنه لو لم يجُز ذلك: يلزم ثبوت الملازمة بينهما، والتقدير بخلافه، والانفكاك محال، فكذا جوازه؛ لأن جواز المحال محال.

وفيه منع لطيف، وهو أن يقال: إن عنيت بجواز الانفكاك: جواز الافتراق: فلا نسلم أن اللازم من عدم الملازمة هو هذا؛ لجواز أن لا يكون بين الشيئين ملازمة، مع ثبوتهما بالضرورة؛ كقولنا كلما كان الإنسان حيوانا: كان الله - تعالى - موجوداً، وإن عنيت به جواز ثبوت أحدهما بدون الآخر؛ على معنى أنه يجوز ثبوت أحدهما من غير احتياج إلى الآخر، سواء كان الآخر أو لم يكن: فذلك لازم، ولكن لم قلتم: بأنه محال؟

المسألة الثانية: من الحكمة

واجب الوجود يجب أن يكون موجِبًا بالذات؛ لأنه لو كان فاعلا بالاختيار فلا يخلو: من أن يكون فعله في الأزل جائزاً، أو لم يكن، وكل واحد منهما باطل، فالقول بكونه فاعلا بالاختيار باطل.

وإنما قلنا: إن كل واحد من القسمين باطل: لأنه لو كان فعله أزليًا: يلزم أحد الأمرين الممتنعَين؛ وهو: إما كون الأزلي حادثا، أو كون الفاعل بالاختيار موجبا بالذات؛ لأنه لا يخلو: من أن يكون له قصد وإرادة في ذلك الفعل، أو لم يكن؛ فإن كان: يلزم حدوث فعله، وإن لم يكن: يلزم كونه موجباً، لا فاعلا بالاختيار، هذا خُلْفٌ. وأما إذا لم يكن فعله جائزا في الأزل: فيكون ممتنعاً فيه، ثم صار ممكنا، فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتيّ، هذا خُلف.

وجوابه: أن يقال: ما ذكرتم وإن دل على ذلك، ولكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك أنه لو كان موجِباً: يلزم إما كون الواجب معلولا لغيره، أو كونه جائز العدم، وكل واحد منهما باطل.

وإنما قلنا ذلك: لأنه لو كان موجبا: فلابد وأن يكون معلوله الأول موجوداً معه، فلا يخلو من أن يكون معلوله الأول جائز العدم، أو لم يكن؛ فإن لم يكن يلزم أن يكون واجبا، فحينئذ يلزم أن يكون معلولا لغيره وإن كان جائز العدم، وأنه كلما كان المعلول جائز العدم: كان علته الموجبة له أيضا كذلك؛ لأن المعلول حينئذ لازم لها، وجواز عدم اللازم: يوجب جواز عدم الملزوم، فيلزم: أن يكون الواجب جائز العدم، هذا خُلْف.

تنبيه: يشبه أن تكون المعارضة في المعقولات: كالنقض الإجماليّ للدليل.

المسألة الثالثة: في علم الخلاف

قال الشافعي -رحمه الله-: الأب يملك إجبار البكر البالغة على النكاح، خلافاً لأبي حنيفة -رحمه الله تعالى-.

لنا فيه: أن إحدى الولايتيْن ثابتة للأب، وهي إما قبل الإجبار، أو عند الإجبار، وأيًّا ما كان: يلزم المطلوب.

وإنما قلنا: إن إحدى الولايتيْن ثابتةٌ: لأنه لا يخلو: من أن يكون شمول الولاية للوقتين: علة لأحد الشمولَيْن مطلقاً؛ أي شمول الولاية وشمول عدمها، أو لم يكن، وأيًّا ما كان: يلزم إحدى الولايتين، أما إذا كان علة: فظاهر؛ لأن شمول الولاية سواء كان متحققاً في الواقع أو لم يكن: يلزم إحدى الولايتين. وإن لم يكن علة: فكذلك؛ لأن عليّته ليست مدارًا لنقيض شمول العدم وجوداً وعدماً في نفس الأمر؛ لأنه لو ثبت شمول الولاية للوقتين أو ثبت الافتراق بين الولايتين: ثبت نقيض شمول العدم، سواء كانت العليّة متحققةً، أو لم تكن، وإذا لم تكن، مدارًا لنقيض شمول العدم: يلزم نقيض شمول العدم؛ لأن العلية إن كانت ثابتة: كان نقيض شمول العدم ثابتاً، فعند عدمها يجب أن يكون ثابتا في الجملة، وإلا كانت العلية مدارا له، وجودًا وعدما، هذا خلف. وإذا ثبت نقيض شمول العدم: فإما أن يصدق شمول الولاية، أو الافتراق، وأيًّا ما كان: يلزم إحدى الولايتين، وهو المطلوب.

فإن قيل: سلمنا أن العلية ليست مدارا في نفس الأمر، لكن لِمَ قلتم: إنها كذلك، على تقدير عدم عليّة شمول الولاية؛ لجواز أن يكون ذلك التقدير عليه محالا، والمحال جاز أن يستلزم المحال.

نقول هذا المنع لا يضرنا؛ لأنه لو كان ذلك التقدير ثابتاً في نفس الأمر: يتم ما ذكرنا، وإن لم يكن: يلزم العلية، وبها يحصل المقصود؛ لما مر.

ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDÎ

Münazara Dersleri

Risale fî Adâbi'l-Bahs

Münazara usulü disiplininin hedefi doğruyu ortaya çıkarmaya dönük bir tartışma kuramı ortaya koymaktır. Kuram tartışan tarafların manipülasyonuna izin vermeyecek net sınırlar belirlemek amacıyla tartışan tarafları iddia(muallil) ve itiraz (sâil) mevkilerine yerleştirir. Temele mantığın çelişmezlik kuralını koyarak iddia ve itirazın birbiriyle hangi durumlarda çelişebileceğini, dolayısıyla hangi itirazların iddia sahibine yöneltilip hangi itirazların yöneltilemeyeceğini belirler. Bunun gibi hangi cevapların itiraza karşılık gelip gelmeyeceğini de tayin eder. Bu doğrultuda hem iddia sahibine hem itiraz sahibine belli hak ve ödevler belirlenir ve tarafların laf kalabalığı ve retorik marifetiyle birbirlerine üstünlük kurmalarının önüne geçilir. Bu da tartışmanın fikirlere odaklanmasına, itiraz ve cevaplarla fikirlerin ne kadar altı dolu ve ne kadar tutarlı olduğunun ortaya çıkartılmasına katkı sağlar.




9 786259 830735